وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
إدارة الثقافة الإسلامية

في الدراسة المنهجية لبلاغة القرآن الكريم


بديع القرآن


دراسة تاريخية نقدية

د. محمد إقبال عروي

الجزء الأول

الكويت
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م





في الدراسة المنهجية لبلاغة القرآن الكريم

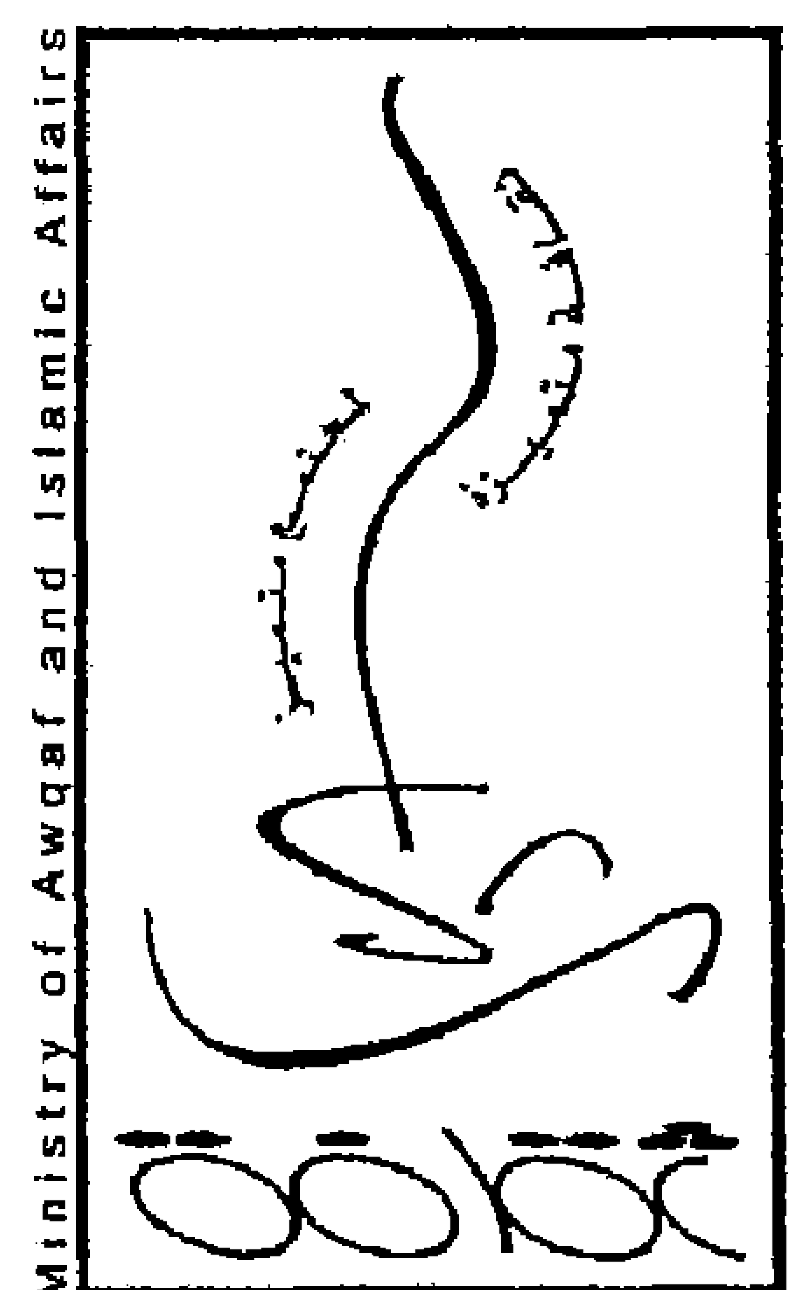
بديع القرآن

دراسة تاريخية نقدية

الجزء الأول

د. محمد إقبال عروي

الكويت
١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م



عنوان الكتاب : بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية

اسم الكاتب : د. محمد اقبال عروي

الناشر : إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت

www.islam.gov.kw/thaqafa

الطبعة : الأولى (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)

رقم الإيداع : 343 / 2009

ردمك : 879-60999-259-4-3

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد دأبت إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت على التواصل مع القراء الكرام والباحثين من خلال إصداراتها المتنوعة، وهي حريصة على أن تحافظ على هذه السنة الحميدة، مع تقديم النافع من الكتب، موضوعات ومنهجا وتحليلا، بما يسهم، حقيقة، في التنمية الفكرية والثقافية المنشودة.

وإذا كانت المؤلفات تحظى بقيمتها من خلال موضوعها، فإن إدارة الثقافة الإسلامية تأمل في أن يكون كتاب « بديع القرآن : دراسة تاريخية نقدية » لفضيلة الدكتور محمد إقبال عروي، المرتبط بالقرآن الكريم في بيانه ونظمه وبلاغته، حائزا على قيمته العلمية والثقافية، وذلك أن موضوع بديع القرآن لطيف في مسلكه، متداخل في أبوابه وفنونه، محتاج في ترتيب أبوابه وتهذيب مباحثه، إلى ذوق بياني ومعارف متنوعة منها ما ينتمي إلى علوم القرآن والتفسير، ومنها ما يرتد إلى البلاغة والنقد، ومنها ما يمتد إلى علم المصطلح والمنهج. وكلها حقول معرفية مترامية الأطراف، ومتعددة الإشكالات، وقد استوعبها الكاتب في منظومة منهجية متوازنة، وسلك بها سبيل الإفادة في إنجاز مهمة إصلاحية «عاجلة» في حقل بديع القرآن، وذلك كله من أجل أن يظل هذا العلم وصلة ووسيلة إلى فهم خطاب الله، وإدراك بيانه المعجز.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية أن تقدم هذا السفر إلى القراء الكرام إسهاما منها في إثراء الساحة الثقافية والفكرية. وموعدنا يتجدد مع إصدارات جديدة ...

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مدخل: الرؤية والمنهج

إن المتتبع لحركة الدراسات والبحوث المنجزة حول التراث الفكري العام للأمة الإسلامية يقف على أن تلك الجهود تسير في خطين متكاملين: خط تحقيق التراث ودراسته، وخط تقويم ذلك التراث بما تهدي إليه عقول الدارسين وتتيحه الاجتهادات المدعومة بالنظر الواسع في علوم النفس والآفاق.

لكن المتأمل في مسيرة هذه الدراسات، تحقيقا ودارسة وتقويما، يلاحظ أن بعض الحقول الدراسية التراثية عرف نموا متزايدا على حساب بعض الحقول المعرفية الأخرى، فما شهده حقل علوم الحديث، مثلا، يعتبر إنجازا علميا لم تحظ به بقية العلوم والمعارف الإسلامية.

وانطلاقا من هذه الاعتبارات، فإن علم بديع القرآن، الذي يرتبط ببيان القرآن ارتباطا وثيقا، لم يتجاوز مرحلة التحقيق والاستيعاب إلى مستوى الدراسة والتقويم، وإذا استثنينا بعض الجهود التي تميزت بأساسها المنهجي، ومنطقها الاستيعابي التصنيفي، فإن جل الدراسات البديعية للقرآن ظلت تتحرك في فلك الأقدمين تبويبا وتمثيلا، منهجا واصطلاحا.

وفي مقابل هذا التيار الغالب، يقف الدارس على وضعية غير حميدة لعلم البديع خاصة، والبلاغة عامة في الدراسات اللغوية والنقدية المعاصرة، فقد هُمّشَ هذا العلم تحت مصوغات عديدة، فمنهم من يذهب إلى أنه علم جاف، ومنهم من يرى أنه موغل في الشكلية والمعيارية، ومنهم من يعتبره مجرد حلية وزينة يتحقق الكلام ويحسن بدونها. ووصل من تهديد هذا العلم بالاندثار أن

الدراسات اللغوية والنقدية المعاصرة لا تعيره أدنى اهتمام[1]، هذا إن لم نقل إنها لا تني تلمزه، وتسيء فهمه، وتنفر المهتمين منه.

ومن البدهي أن يقع النقد الأدبي في هذا الأمر، فهو يمتح معارفه ومناهجه من الدراسات الغربية، وهاته الأخيرة تتميز بالتجاوز لكل ما هو ماض، فقد انتقدت البلاغة، وطُعِنَ في آلياتها ومناهجها، ثم استبدلت الأسلوبية بها، ولم يلبث أن انْتُقِدَت، هي الأخرى، لصالح البنيوية والتيارات الشكلانية. يقول «رولان بارث» في سياق نقده للبلاغة الغربية: «البلاغة ظافرة بهيمنتها على التعليم، البلاغة محتضرة، لأنها بانحصارها في ذلك القطاع، أخذت تفقد قيمتها الثقافية، وما أدى إلى فقدان الاعتبار هذا هو ارتقاء قيمة جديدة هي البداهة، بداهة شخصية.... وبداهة عقلانية.... وبداهة تجريبية... وإذا كانت البلاغة مقبولة (لدى المذهب اليسوعي)، فإنها لم تعد تعتبر منطقا، بل لونا ومحسنا فحسب».[2]

وعندما يقوم الناقد العربي باستيحاء نتائج النقد المعاصر، فإنه ينسى هذه الاعتبارات، فيجد نفسه رادا للبلاغة بمختلف فروعها، منتقصا من عطائها في مجال التمثيل والاصطلاح.

١- يرى أحد الدارسين المعاصرين استحالة الإفادة من البلاغة القديمة في تحليل أساليب القصص والروايات المعاصرة. يقول: «لا أحد يجرؤ على ادعاء أنه يمكن، استنادا إلى البلاغة التقليدية- عربية كانت أم غربية - أن يبني نقدا بلاغيا أو أسلوبيا للرواية الحديثة المعاصرة».

(انظر: حميد لحميداني: «أسلوبية الرواية»، منشورات دراسات، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء ط:١ ، ١٩٨٩، ص : ٦). وهو يلقي هذا الحكم دون أن يكلف نفسه عناء دراسة تلك البلاغة، والبحث في عناصرها الغنية مثل الحذف، والتقديم والتأخير، والالتفات، وحسن التخلص..

١- رولان بارث: «البلاغة القديمة»، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك، ط: ١ ١٩٩٤، ص :٨٤.

لكن الإنصاف يقتضي أن لايُعولّ على هذا التفسير وحده في تعليل ظاهرة تهميش علم البديع، فلا يتعلق الأمر هنا، برفض خارجي جاء نتيجة تأثر النقد العربي بمتبوعة الغربي، وإنما يتعين البحث في البناءالداخلي لعلم البديع نفسه، فلعل فيه تكمن عوامل تهميشه والنفور منه، ومن المعلوم، طبعا، أن الخلل مآل حتمي لكل ما بني على اضطراب أو ضعف أو قصور، وصدق أبو الطيب إذ يقول:

فإن الجرح يَنْفرُ بعْدَ حينِ   إذا كان البنَاءُ عَلَى فَسَاد[1].

ولعل هذا ما يقصده د. أحمد أبو زيد بقوله حين صرح:« إن هذا الركام من المصطلحات مآله الإهمال، إن لم يتدارك بالتنظيم والترتيب والتصنيف.» [2]

فالأزمة داخلية، وليس ينفع، في هذا السياق، إنزال اللوم على مآلات النقد المعاصر بمختلف اتجاهاته ومشاربه. وإذا تم إدراك الأسباب الحقيقية لأزمة البديع، كانت الحلول والإصلاحات ممكنة، أو قريبة من ذلك سبيلا.

ومع أن الأزمة حاضرة، فإن ما يلاحظ على البحوث والدراسات المنجزة في موضوعات مخاطبات القرآن وأساليبه أنها تميل جهة علمي المعاني والبيان، وتنصرف عن علم البديع، مما يزيد من حدة اعتباره علما شكليا يختص بالزينة والتحسين الكماليين وهو ما قد تستغني عنه البلاغة حين تقوم بدونه حسب اعتقاد هؤلاء.

٢- «ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح العكبري»، تحقيق: مصطفى السقا وزميليه، دار الفكر، ج : ١، ص ٣٦٣.

٣- د. أحمد أبو زيد: « التضخم والاضطراب في المصطلح البلاغي»، ص : ٤١ مقال ضمن ندوة : «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال»،مجلة «المناظرة»، عدد: ٦، جنبر ١٩٩٣.

- **الأطروحة المحددة للموضوع:**

إن الهاجس الذي ساق إلى الاشتغال بموضوع: «بديع القرآن، دارسة تاريخية نقدية» أنشأه السؤال المحوري الآتي:

إذا كان جل الباحثين في التراث الإسلامي يدعون إلى ضرورة تنقيح علومه وتجديد آلياته، فكيف يمكن إنجاز هذه المهمة العلمية والحضارية بالشكل الذي يعود بالنفع على تلك العلوم من جهة، ويحقق الفائدة العلمية لأجيال الأمة من جهة ثانية؟؟

ويتفرع عن هذا السؤال مطلب منهجي، وهو: ألا يستحسن أن يكون الإصلاح والتنقيح نواتيا، بمعنى أن تعين تلك الحقول المعرفية أولا، ثم يلج كل باحث، بعد إحكام الشروط والمعايير اللازبة، الحقل الذي يدخل في إطار اختصاصه، ويتصل باهتماماته وانشغالاته، تنقيبا وتحقيقا وبحثا وتحليلا، ثم تعقب ذلك كله مرحلة التهذيب والتقويم.

وبعد هذا، تعرض نتائج هذا العمل على عموم المهتمين، وتوضع إلى جوار نتائج باقي المختصين في مختلف العلوم الإسلامية.

فإذا أخذنا، مثلا حقلا واحدا من تلك الحقول المترامية في الزمان والمكان والمجال، وهو علوم القرآن، ألفيناه متداخل المحاور والقضايا، مترددة مباحثه بين النظر العلمي والتناول الكمي، مختلطة فنونه بين الرأي الراجح والأقوال المرجوحة والمذاهب الضعيفة، فإذا رام الباحث إصلاح أوضاعه، فإن دونه خرط القتاد، وذلك لما تعرفه محاور علوم القرآن من دقة وتشابك وغموض، وما تعكسه في روع الباحث من تهيب مرتبط بكلام الله عز وجل.

وليس لتجاوز هذه الصعوبات من سبيل إلا بالعمل الجماعي المؤسساتي

الدؤوب، فيهتم بعض المختصين بقضايا النزول، ويشتغل آخرون بموضوع النسخ، ويستقل فريق ثالث بقضايا بديع القرآن ومباحثه، إلى أن يتم تغطية مختلف الفروع المعرفية لعلوم القرآن، مع توحيد الرؤية والمنهج والمقاصد.

وإذا نزّلنا هذه الأسئلة المنهجية على موضوع بديع القرآن، ألفينا المشتغلين به قلقين على المآل الذي انتهى إليه هذا العلم، فوضعه، بالشكل الذي انتهى إلى ابن النقيب وابن أبي الإصبع، لا يمت بصلة إلى ما تقتضيه منهجية العلوم والمعارف من ضبط للمفهومات، وصياغة سليمة للمصطلحات، وتمثيل دقيق للشواهد والأساليب، وذلك أنه يعاني من أزمات عديدة، تمثل صفحات الرسالة أكبر دليل على خطورتها، فهو يعاني، أولا، من تضخم مصطلحاته، ويعرف، ثانيا، أزمة في علاقة المصطلح بمفهومه، إذ نجد مصطلحات كثيرة لمفهوم واحد، وقد نجد مفهومات عديدة ومتباينة لها مصطلح واحد يسميها ويعينها، مما يوقع هذا الفن في كثير من الاضطراب. أما ثالث الأزمات، فتتمثل في ضعف اصطلاحية بعض «مفردات» هذا العلم و«أساميه»، وعدم توفرها على الشروط المعتبرة عند علماء الاصطلاح.

وفضلا عن ضعف اصطلاحيتها، فإنها تجسد «تعسفا» في حق الخطاب القرآني، لأنها تسند إليه صفات لا تحق ببيانه المعجز، ولا تليق بجلال اللّه وعظمته، وتخل بشرط «المناسبة المقامية» الذي اعتبرناه شرطا محوريا في مصطلحات بديع القرآن، وتلك رابع الأزمات.

ثم إن بعض البلاغيين، ممن اهتموا بهذا الفن قديما، كان يخلط بين المصطلح والغاية البلاغية من الأسلوب، فيسمي الأول باسم الثاني دون أن تتوفر فيه شروط الاصطلاح المعتبرة عند القوم، مما جسد أزمة خامسة في حقل البديع.

وهناك أزمة خطيرة تفتك بعلم البديع، وتهدده بالزوال، ولعلها الأزمة السادسة، وتتعلق بفصل فنون البديع عن أهدافها البيانية والمعنوية بالنسبة للخطاب والمتلقي، حتى أضحت فنونا شكلية معيارية تتميز بالنظرة الجزئية، ولا تقوى على أن تبرز سر استعمال هذا الفن البديعي دون ذلك، وفي سياق دون آخر. ونستطيع القول إن البحث في أسباب هذه الأزمة وتجلياتها، ومحاولة دراسة الأبعاد البيانية والمعنوية لفنون بديع القرآن، يمثل محوراً كبيراً من محاور اشتغالات هذا الموضوع المنجز.

وليست هذه آخر الأزمات التي يحياها علم بديع القرآن، بل إنه عايش أزمة سابعة ارتبطت حتى بمحاولات إصلاحه، تلك المحاولات التي قادها السجلماسي وابن البناء المراكشي، وهي النزعة المنطقية في معالجة فنونه، ودراسة شواهده، وطغيان النسقية المنطقية على حساب النسقية البيانية القائمة على التذوق والملحوظة واقتضاء المعنى للفن البديعي.

إن هذه الأزمات كثيرة ومتنوعة، وهي مهددة للبناء الداخلي لعلم بديع القرآن، بل إنها ذات آثار خطيرة على تحليل أسلوب القرآن وبيانه، ولعل من فروض الوقت أن يهرع إلى بسط القول فيها، ورصد تجلياتها ومظاهرها، والبحث في أسبابها، واقتراح العلاج المنهجي لها،حتى يظل البديع أداة فعالة تهدي المتلقين إلى تمثل أسرار بيان القرآن، واكتناه وجه معتبر من أوجه إعجازه الخالدة بخلوده في الزمان والمكان.

ومعلوم أن أمر الإصلاح إذا رامه فرد واحد قضى ولم يقض منه لبانته، وذلك لتعذر الاشتغال الفردي، وتعسر البحث الأحادي،غير أني آنست بين التعذر والعسر نورا يغري بالولوج، فانطلقت مسترشدا بنصائح أساتذتي وشيوخي ، ومستجيبا لأسباب دافعة إلى ارتياد آفاق هذا الموضوع ، ومقيمة، بمجموعها، الدليل الواقعي على مشروعية البحث في إصلاح بديع القرآن،

وعدم تأجيله إلى حين، إذ صار من فروض الوقت حسب نظرنا المفتقر إلى تسديد الله وتوفيقه.

- **أسباب الاشتغال بالموضوع ودوافعه:**

لعله في حكم البدهيات أن يكمن خلف أي بحث أسباب ودوافع، تمثل بمجموعها هواجس تؤرق الباحث، وتسلمه إلى طول التفكير ومعاودة النظر. وبالنسبة إلى موضوع: «بديع القرآن دراسة تاريخية نقدية»، فقد كمنت وراءه أسباب حفزت صاحبه إلى ارتياد آفاقه، وتناول إشكالاته، وفي مقدمتها:

١- الرغبة في توفير مدخل منهجي يستمد أصوله من دراسات النقد الأدبي والبلاغة الحديثة إلى جانب إحكام التراث النقدي والتفسيري والبلاغة عند علماء الأمة.

٢- الشعور المستولي على المخلصين من هذه الأمة لتراثها وعلومها تجاه علم البديع، ذلك الشعور الذي يتلخص في الخوف والإشفاق عليه من التهميش والاندثار، وهو خوف مشروع بحسب ما يدركه المحققون في البرامج والمقررات الدراسية التعليمية بمختلف مستوياتها الثانوية والجامعية والأكاديمية. مما يوجب على كل مخلص أن ينهض إلى إصلاح الوضع من الداخل، بدل الركون إلى محدثات المناهج الغربية التي تحمل بذرة موتها في مستوى تعديتها لتحليل خطابات لا تنسجم مع آليالتها المنهجية وخلفياتها المعرفية.

٣- إن ما يشهده علم بديع القرآن من خلل واضطراب وقصور، في بعض الأحيان، يقوم، وحده، سببا علميا دافعا إلى التعجيل بإنجاز مثل هذه الدراسة، لأنها ستخدم هذا العلم، بإذن الله خدمة جليلة، ولن تكون مجرد ترف معرفي، بيان ذلك أن العلماء تحدثوا عن المجالات التي يتعين على الدارسين ارتياد آفاقها، وقد لخصها صاحب «كشف الظنون» في قوله: «ثم

إن التأليف على سبعة أقسام، لا يؤلف عالم عاقل إلا فيها، وهي: إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه، أو شيء ناقص يتممه، أو شيء مغلق فيشرحه، أو شيء طويل يختصره، دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه صاحبه فيصلحه».[1]

ولسنا متجاوزين للعدل إذا نحن اعتبرنا الموضوع الذي اجترحنا أسئلته مندرجا ضمن القسم الخامس والسادس، وله تعلق، تحقيقا، بالقسم السابع، ذلك أن الأمور التي ألمحنا إليها سالفا، والتي استغرقت منا فصولا وافية ومباحث ضافية، تدل على أن علم بديع القرآن متفرق بين علوم البلاغة والتفسير وكتب البديع وعلوم القرآن، وهو مختلط، في أجناسه وأنواعه وفروعه، وذلك كله يدل على أن خطأ ما واقع، ومحتاج إلى إصلاح، والله أعلم.

٤- إن علم بديع القرآن شعبة من علوم القرآن، وهو ما تشهد به كتب الزركشي والسيوطي وغيرهما، ولعله الوضع الطبيعي في تصنيف العلوم. ومادام هذا العلم، أي علوم القرآن، في حاجة، هو الآخر إلى تصنيف وترتيب وتنقيح لقضاياه وإشكالاته، فإن من شأن الإسهام الجزئي أن يساعد على بلوغ الإصلاح الكلي، أي إن الاهتمام بتقويم بديع القرآن سيؤدي خدمة لعلوم القرآن التي هي في حاجة إلى إصلاح منهجي كبير.

٥- إذا كان الهدف من بديع القرآن، عند الأقدمين، الاطلاع على جوانب من الإعجاز البياني في القرآن، فإن هذا الهدف النبيل يشجع على دراسة البديع وإصلاحه في الاتجاه الذي يضمن له تحقيق تلك الغاية، وإنجاز تلك المهمة.

ولا ينكر أحد أن البحث في بديع القرآن يعتبر وصلة وذريعة إلى تحقيق

١- كشف الظنون« ، ج : ١ ، ص : ٣٥ .

مقصد سديد، ومن هنا، تكمن حاجة البحث في موضوع: «بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية».أما إذا أضفنا إليها نصيب المسلمين اليوم من اللغة والبلاغة التي تساعد على تدبر القرآن، الأمر الواجب بنص القرآن، فإن القضية ترتفع إلى حكم الوجوب، إنه لأمر خطير أن يكون إدراك المسلمين، أو غالبيتهم، لإعجاز القرآن قائما على الاستدلال، كما يقول السكاكي[1]، أو على التقليد كما يقول مالك بن نبي[2].

ولعل الأمر يتطلب سياسة تعليمية تعيد الاعتبار للدرس البلاغي باعتباره وسيلة إلى تمثل أسرار الإعجاز القرآني، ولا يمكن لتلك السياسة أن تكون فعالة إلا إذا صلح حال البلاغة، وهذب حقل البديع.

٦- إذا أردنا ضبط علم بديع القرآن، وتلقينه للطلبة والباحثين، فإن دون ذلك عقبات تتمثل في اضطراب مصطلحاته وتداخل مفاهيمه والتباس فنونه، ومن المعلوم أن الاشتغال بأي علم مشروط بإحكام مصطلحاته، يقول الشاطبي موضحا هذا الشرط: «أن يحصل له فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب».[3]

ومن المعلوم، بداهة، أن تحصيل العلم ممتنع أو متعسر في ظل تداخل مصطلحاته، واضطراب دلالاتها، وهذا يسوق إلى الاقتضاء المنهجي الآتي: إن من شروط التحصيل العلمي الدقيق لبديع القرآن أن تنقح مصطلحاته، وتهذب مباحثه.

١- السيوطي: «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١ ١٩٨٨، ج : ١، ص :٦.

٢- مالك بن نبي:«الظاهرة القرآنية» ترجمة د. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط ٤، ١٩٨٧، ص :٥٨.

٣- الإمام الشاطبي: «الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: محمد عبد الله دراز ، دار المعرفة بيروت (بدون)، ج : ١، ص: ٩٧.

- **منهج البحث:**

أصبح الحديث عن المنهج من التقاليد الراسخة في مجال البحث الأكاديمي، والواقع أن هذا التقليد يحتاج إلى تصويب، فكثيرا ما تدبج الصفحات الطول حول المنهج المتبع، ولكن الدراسة المنجزة تكاد تكذب ادعاء الباحث باتباع هذا المنهج أو ذاك.

ولقد سبق للأستاذ محمود شاكر أن تنبه إلى هذه المسألة، كما يتنبه إليها الكثير من الأساتذة، وكان مما قاله في الموضوع: «ليس من عمل أي كاتب مبين عن نفسه أن يبدأ أول كل شيء، فيفيض في شرح منهجه في القراءة والكتابة، وإلايفعل، كان مقصرا تقصيرا لايقبل منه، بل يرد عليه، ثم يكتب بعد ذلك ما يكتب ليقول للناس:هذا هو منهجي، وهاأنذا قد طبقته.. هذا سخف مريض غير معقول!!»[1].

تنبني نظرة محمود شاكر إلى المنهج، وهي نظرة لها ما يسوغها، على ضرورة تأخير الحديث عن المنهج إلى آخر لحظة من الدراسة، لأن ذلك يأخذ صبغة جدية، بالإضافة إلى أنه يكون محكوما عليه من قبل الدراسة نفسها، فهي الحاكمة، وقتئذ، على مدى وفاء الباحث لمنهجه. ولذلك، فإنه يضيف قائلا: «بل عكسه هو الصحيح المعقول، وهو أن يكتب الكاتب مطبقا منهجه، وعلى القارئ أو الناقد أن يستشف المنهج ويتبينه، محاولا استقصاء وجوهه الظاهرة والخفية».[2]

وانسجاما مع هذه الرؤية، فإنه بدل أن نتحدث عن المنهج الذي سرت عليه في هذه الدراسة، يستحسن، إن لم يكن واجبا، الحديث عن الخصائص التي تعد «ضربة لارب» في كل منهج يسعى إلى أن يحظى بصفتي الدقة والموضوعية:

١- د. محمود محمد شاكر: « رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، كتاب الهلال، ص : ٢٨.

٢- المرجع والصفحة نفساهما.

أ- جمع المادة وهي مرحلة استغرقت مني وقتا طويلا، لأن موضوع بديع القرآن متشعب المصادر والمراجع، فهو يحتل حيز ا كبيراً في كتب التفسير وعلوم القرآن، فضلا عن الكتب المصنفة في الموضوع قديما وحديثا.

ب - مرحلة التصنيف: وذلك بتمحيص المادة المحصل عليها من حيث أهميتها وتنوع مفرداتها بساطة وتركيبا، وفرز ما يتعلق منها بالجانب الوصفي، وما يتجاوزه إلى دائرة التحليل والنقد. وقد اقتضى قيدُ «التاريخية» الجانب الأول، أما قيد «النقدية»، فقد أوجب المستوى الثاني.

ومن العلوم أن هذا التمييز بين المستويين محتاج إلى معيار يحتكم إليه، ومن هنا، نبعت ضرورة استدعاء المنهجية البيانية من أجل القيام بمهمة النقد والتقويم.

ثم إن المستوى الوصفي يقتضي القراءة التاريخية لمختلف الفنون البديعية ومصطلحاتها، ليوقف على الأصول والمنعطفات والتطورات. وفي هذه المرحلة، نحن محتاجون إلى:

ج- المنهج التاريخي: الذي يقرأ الظاهرة على ضوء سوابقها ولواحقها، ماضيها وحاضرها، ويبحث في أسبابها الظاهرة والخفية، ويرصد الآثار المترتبة عليها. وقد كان ركوننا إلى هذا المنهج بارزا في القسم الأول وأجزاء من القسم الثاني من الكتاب،إيمانا منا بأنه عنصر مساعد على إنجاز دراسة لتاريخ بديع القرآن بصورة يغلب عليها طابع الاستقراء والتقصي.

د- مرحلة التحليل والنقد: وقد استعنا بها بين يدي إبراز خصائص المنهجية البيانية التي ندعي تفردها بمهمة إصلاح بديع القرآن بديلا عن كل من المنهج الإحصائي والنسقية المنطقية، فكان التحليل والنقد سندا لكل دعوى ادعيناها، ولكل مذهب من القول تبنيناه.

وبهذا نستطيع الركون، نسبيا، إلى أن المنهج المتبع في هذا الكتاب قد أخذ من الوصف والتحليل والقراءة التاريخية ما يساعده على أن يكون قادراً على القيام بالدراسة التاريخيةالنقدية لهذا العلم الكبير، ذلك كله على ضوء التقيد بمحاور وقضايا يعرضها التصميم العام للموضوعات.

- الإطار العام لموضوعات الكتاب:

لقد اشتمل الكتاب على مدخل وثلاثة أقسام، واختص الفصل الأول من القسم الأول بتحديد مكونات العنوان، والوقوف على الدلالة المستقرة لمفهوم «بديع القرآن»، و«الدراسةالتاريخية»، و«الدراسة النقدية»، ثم عرض الفصل الثاني لجهود الدارسين المعاصرين لبديع القرآن، إيمانا من الباحث بأن أي جهد لاحق لابد أن يتأسس على إيجابيات الجهود السابقة، وإلا عد نبتة غريبة في حقل الدراسة التأصيلية.

أما القسم الثاني، فقد اختص بسياحة تاريخية في بعض كتب التفسير والبلاغة والإعجاز، وكان الهدف منه، سواء في فصله الأول أو الثاني، الوقوف على أهم الفنون البديعية التي اهتدى إليها البلاغيون في خطاب القرآن الكريم، ووضعوا لها ألقابها ومفاهيمها، وإبراز خصائص المنهجية التي اختطوها في مجال تحليل الظواهر والفنون. وخلص الفصل الأول منه إلى أن الظاهرة البديعية عرفت بدايتها الذوقية الأولى مع عصر الرسول ﷺ وصحابته الكرام، وهي المرحلة التي لا يلتفت إليها، عادة، عندما يؤرخ لنشأة البديع، مما رَجَّحَ إيلاءها عناية خاصة استغرقت فقرات الفصل المذكور. في حين، توسع الفصل الثاني في عرض عطاء بعض المفسرين أمثال أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري، والباحثين في الإعجاز أمثال الخطابي والرماني والباقلاني والجرجاني، والمصنفين في بديع القرآن أمثال ابن أبي الإصبع وابن النقيب، وقد تمت قراءة جهودهم تحت عنوان «النظر المعرفي»،لأن

البحث البديعي عندهم تجاوز حدود الإشارات المقتضبة إلى مجال التحليل وتفصيل القول.

وبما أن اختلاف النظر يسوق إلى اختلاف النتائج والأحكام، فقد أمكن تقسيم عطاء أولئك العلماء إلى ثلاثة اتجاهات، فجاء كل مبحث من المباحث الثلاثة مختصا باتجاه معين. فالمبحث الأول يتناول الاتجاه الإدماجي الوظيفي عند أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري، ويشتغل المبحث الثاني بعرض آراء الاتجاه الإعجازي لكل من الخطابي والرماني والباقلاني والجرجاني، أما المبحث الثالث، فيبحث في خصائص الاتجاه التصنيفي الصناعي عند ابن أبي الإصبع وابن النقيب.

وخلصنا مع كل اتجاه إلى وضع اليد على ما يتفرد به على مستوى المنهج والرؤية والمصطلح وطريقة التحليل، مبرزين لجوانب القوة والضعف بحسب ما يتيحه النظر، ويوفره التدقيق.

ويمثل القسم الثالث من الدراسة الدعامة القوية في بناء الكتاب، لأنه اهتم بالنقد، وبحث في العلل المتربصة بالبديع القرآني ، وقسمها، لاعتبارات منهجية ، إلى أزمات تتصل بالقضايا والفروع، وأخرى ترتبط، بنائيا، بالمنهج ، وثالثة ترتبط بتداخل الحقول المعرفية، وقد كان الفصل الأول من هذا القسم مجالا متسعا لبسط القول، وعرض الشاهد، وتقديم البديل على مختلف الدعاوى المثارة.

أما فصله الثاني ، فهو بروح البدائل والمشاريع أعلق، إذ اختار أن يقدم بديلا منهجيا لإصلاح أوضاع بديع القرآن، ممثلة في المنهجية البيانية القائمة على خصائص معتبرة، وفي مقدمتها إعمال أصول المصطلحات والمفاهيم، وإهمال الفروع الحادثة، واستحداث منهجية محورية بدل النظر التجزيئي

الاستقرائي، والمنطق التفريعي لفنون البديع.

وبالرغم من تداخل هذه المباحث، فقد أمكن صياغتها ضمن تصميم روعي فيه منطق الانتقال التدرجي من العام إلى الخاص ، والانطلاق من الأصل إلى الفرع، إلى أن انتظمت وفق خطتها العامة.

وأشير، في نهاية هذا المدخل، إلى أن مشاعر التردد والتهيب كانت تسيطر على ذهني من حين لآخر، وكنت أتهيب ولوج هذا العلم الذي يتصل بكتاب الله اتصال الوسيلة بالغاية، إذ كيف لطاقتي المحدودة أن تدعي القيام بإصلاح بديع القرآن، وتجلى هذا التردد في معاودة النظر، والتراجع عن كثير من الأحكام والنتائج والحرص على مشاورة أهل العلم في تقويم منآد البحث وتصحيح معوجه، مخافة أن أبوء بإثم الجرأة المذمومة على رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه، ولم أجد وصفا دقيقا لحالتي مع أوراقي إلا ماقاله الثعالبي ذات يوم عن كتابه«اليتيمة»: «وحين أعرته على الأيام بصري، وأعدت فيه نظري، تبينت مصداق ما قرأته في بعض الكتب : إن أول ما يبدو من ضعف ابن آدم أنه لا يكتب كتابا فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه، هذا في ليلة واحدة، فكيف في سنين عديدة»[1].

إلا أني أضرع إلى الله، سبحانه وتعالى، أن يُقومّ ما ببحثي من ضعف وقصور يدلان على أخص خصائص الإنسان، الذي لا حول له ولا قوة إلابخالقه الرحمن. والله الموفق للفلاح، ومنه، عز وجل، طلبُ النجاة من الجور في ما يفوه به اللسان، أو يخطه البنان.

١- الثعالبي: «يتيمة الدهر» ، ص : ٥ .

القسم الأول:

في المهاد النظري

الفصل الأول :

تحديد المفاهيم

تمهيد:

لا تنبع قيمة تحديد المفاهيم من التقاليد الراسخة في مجال البحث العلمي فقط، وإنما لأن تحديد المفاهيم هو تحديد للأرضية التي يقف عليها الدارس، وتأطير للرؤية المنهجية التي تحكم تحليله وأدواته، وهو، أولا وأخيرا، ضمان للتواصل المنضبط، مادامت المفاهيم والمصطلحات هي«العرف الخاص، وهي عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول»[1]. ولا معنى لهذه الخصوصية إن لم يكن الدارسون، داخل حقل معرفي، على وعي تام بمفاهيمهم وأدواتهم ومناهجهم.

وبقدر ما تكون المفاهيم والمصطلحات واضحة المعالم، محددة العناصر، متسقة العلاقة، يستطيع الدارس أن يسلم من مزالق الانحراف المنهجي والخلط المعرفي، إذ من المسلم به أن «غياب ضبط المصطلح وتوحيده في أي فن من الفنون يجعل التفاهم بين المتخصصين أمراً عسيرا، ولا يخفى ما ينتج عن ذلك كله من عراقيل وعقبات في طريق التقدم والاستفادة»[2].

بالإضافة إلى ذلك ، فإن المفاهيم والمصطلحات تعتبر سلطة معرفية، تفيد الباحث ضمن مسار واضح لاتكون فيه الأفكار والآراء عرضة للتذبذب أو الضعف، إذ لا عاصم اليوم من ذلك إلا مفهوم واضح ومصطلح دقيق.

وبما أن موضوع « بديع القرآن: دراسة تاريخة ونقدية» سيعمد إلى الاستعانة بمصطلحات جوهرية تمثل الأساس البنيوي لهذه الدراسة، فقد صار لزاما على وارده أن يعمد إلى تلك المصطلحات، فيحدد مفاهيمها، مادامت القاعدة المصطلحية تنص على أن لكل مصطلح مفهوما، ولكل مفهوم مصطلحه

١- التهانوي:«كشاف اصطلاحات الفنون»، وضع حواشيه : أحمد حسن سبج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط : ١. ١٩٩٨ ج: ٢٣/٣.

٢- د. أحمد أبو زيد: «بديع القرآن ومصطلحاته، تقيح وتجديد في الترتيب»، ضمن ندوة «الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية» بفاس سنة ١٩٩٣، ج / ١ ، ص : ١٨٧، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: ١٩٩٦،

الخاص، ويبسط عناصرها، إذ للمصطلحات أصول وفروع، وينتقي من دلالاتها المتعددة ما يستجيب للتصور المنهجي للمجال موضوع الدراسة، لأن المنظورات المختلفة تؤدي، حتما، إلى تعدد دلالات المصطلح الواحد.

ومن خلال تحديد مكونات العنوان، يظهر أن المصطلحات المحورية تتعلق بـ: «بديع القرآن» و «الدراسة التاريخية» و «الدراسة النقدية».

المبحث الأول: مفهوم «بديع القرآن»

بالرجوع إلى الإنتاج البلاغي القديم، يلاحظ أن مصطلح البديع استعمل داخل خطاب البلاغيين والنقاد[1] استعمالين، أولهما مجرد عن الإضافة، وثانيهما مضاف إلى خطاب القرآن.

وسواء نظر إليه في مستواه الأول أوالثاني، فإن دلالته واحدة، مع ملاحظة ما يكتنفها من عموم وخصوص يقتضي التمييز بين الخطابات البشرية وخطاب القرآن.

وقبل استنباط الدلالة الدقيقة لمصطلح «البديع» و «بديع القرآن»، فبنا أن نرتد، قليلا إلى أصله اللغوي، ونقف، برهة، إزاء مسيرته التاريخية إلى أن استوى مصطلحا علميا دالا على مفهومه دلالة حصرية تتمتع بالدقة والوضوح، دون التعلق بالجزئيات والدقائق التي نرجئُ تناولها إلى حين الحديث عن نشأة بديع القرآن وأصوله، وما اكتنفه من تطورات، وما لحقه من منعطفات في أخريات أيامه.

ونشير، ابتداء، إلى أن مشكلة التعريفات مشكلة مزدوجة، ذلك أن المصطلح له تاريخ ممتد من التداول والاستعمال، وهو في تاريخه الطويل، تراوح بين العموم والخصوص، بين التوسع والتضييق، مما يفرض على الدارس ألا يقتصر على التحديد المدرسي، بل عليه أن يحدد قصده من المصطلح، وينتقي الدلالة التي تستجيب للأساس المنهجي للموضوع.

تقدم المعاجم العربية للفظ «البديع» المعاني اللغوية الآتية:

١ - أمثال الجاحظ وابن المعتز في المستوى الأول، وابن أبي الإصبع والسيوطي في المستوى الثاني، كما يظهر في الفقرات المقبلة.

- بدع الشيئ: أنشأه وبدأه، وأبدعت الشيئ: اخترعته لاعلى مثال، والبديع:المبتدع، يقال: جئت بأمر بديع، أي محدث عجيب لم يعرف قبل ذلك.. والبديع: المحدث العجيب، وفلان بدْعٌ في هذا الأمر: أي أول لم يسبقه أحد جديد، وسقاء بديع: جديد.

وأبدع الشاعر: جاء بالبديع، وأتى من القول المخترع على غير مثال [1].

وبالتأمل في هذه التعريفات اللغوية، نصل إلى أن دلالة البديع تتمحض لمعاني الجدة والابتداع في الأمور الحسية والمعنوية، وهكذا يكون البديع من السقاء والحبال هو الجديد، أما إبداع الشاعر، فهو أمر معنوي يتصل باهتدائه إلى الفنون الجديدة في الصياغة الأسلوبية والدلالات الفريدة.

إذا، فالجدة والبراعة معنيان لازمان لمفهوم البديع في الاستعمال اللغوي [2].

أما في الاصطلاح البلاغي، فقد استعمل لفظ البديع صفة لبعض الأساليب التي افتتن بها الشعراء، ثم انتهى إلى أن أصبح فنا بلاغيا، ثم لم يلبث أن تحول إلى حقل يشكل، رفقة علمي البيان والمعاني، البناءالمتكامل للبلاغة العربية.

ومن الشواهد الدالة على أن لفظ «البديع» استعمل وصفا في بداية تداوله قول الجاحظ (-٢٥٥ هـ) [3] في تفسيره لبيت الأشهب بن ربيعة:

١- « لسان العرب» ج: ٨/ ص: ٦ ، و « تاج العروس» ج: ٢٠/ص:٣٠٧.

٢- « بديع القرآن»، ابن أبي الإصبع، من مقدمة المحقق، ص: ٨. وانظر «بديع القرآن ومصطلحاته، تنقيح وتجديد في الترتيب» د.أحمد أبو زيد، مرجع مذكور، ص: ١٧٩.

٣- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي المشهور بالجاحظ، من أهل البصرة وعلمائها، وأحد شيوخ المعتزلة. أخذ اللغة والأدب عن أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري، وأخذ النحو عن الأخفش، وتأثر بآراء النظام في الاعتزال وعلم الكلام. توفي في المحرم سنة ٢٥٥ هـ وقد جاوز التسعين.من مصنفاته: «البيان والتبيين» و«نظم القرآن» و «الحيوان»، وغيرها. (انظر في ترجمته «بغية الوعاة» للسيوطي ج٢/٢٢٨، و«الأعلام» للزركلي، ج/٢٣٩،وأنظر ترجمة له وملخصا لآرائه المذهبية في: «المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» للدكتور أحمد أبو زيد، ص: ٧٧-٤٨.)

هم ساعدُ الدهر الذي يتقى به   وما خيرُ كفٍّ لاتَنُوءُ بساعد

«قوله»: «هم ساعد الدهر» «إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع» [1].

ثم إنه يضيف: « والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت عن كل لسان» [2].

وقد استنتج الأستاذ حفني محمد شرف، محقق«بديع القرآن» لابن أبي الإصبع، من كلام الجاحظ أمرين:

- أن الجاحظ لم يكن أول من أطلق هذا اللفظ «البديع» على هذه الفنون البيانية، وإنما نقل ذلك عن الرواة، واستعملها فيما ألف.

- أن هذا اللفظ أطلق على الجديد الطريف من هذه الصور والتعابير البلاغية، فقد أطلق هنا على الاستعارة في قول الشاعر: «هم ساعد الدهر»[3].

ونستطيع أن نضيف استنتاجا ثالثا، وهو أن كلمة « البديع» هنا لاتتجاوز حدود الوصف لبعض الأساليب الفنية التي افتتن بها الشعراء، فالراعي «كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب شعره في البديع»[4].

ولم يخطر ببال الجاحظ، وغيره من معاصريه، أن الأمر يتعلق بشعبة في حقل الفنون البلاغية، تتشابه شواهدها وظواهرها، فتستدعي مصطلحا خاصا بها ألا وهو « علم البديع». أي أن المفردة ظلت مرتبطة بالاستعمال الوصفي، لاالتجنيس العلمي.

١- الجاحظ: «البيان التبيين»، ج: ١، ص: ٨٨

٢- المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٩٨.

٣- «بديع القرآن» ص: ١٣ .

٤- «البيان والتبيين» ج: ص٩٨.

واستمرارا على نهج الجاحظ في الاستعمال الوصفي، يستطيع الدارس أن يستحضر نظرة ابن المعتز (٢٤٧-٢٩٦)[١] للموضوع، باعتباره أول من صنف مؤلفا في موضوع «البديع»، وهي نظرة لاتنحرف بالموضوع عن المسار المرسوم منذ الجاحظ، وإنما تتميز بجدة في التبويب والتصنيف وعرض الشواهد.

ليس من اختصاص هذه الدراسة أن تبحث في تفاصيل المسوغات العلمية التي ساقت ابن المعتز إلى تصنيف «البديع»، فقد أنفقت الدراسات الحديثة جهدا مقبولا في عرض ذلك وتفصيل القول فيه[٢]، إلا أنه من المفيد أن ابن المعتز حقق بإنجازه النتائج الآتية:

- التدليل على أن مختلف فنون البديع التي ادعى الشعراءالمحدثوت ابتكارها، إنما تجد أصولها ونماذجها في الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه السلام، ومن ثم، لا يبقى وجه لادعاء ابتكارها من قبل المحدثين، وإنما غاية ما يحكم لهم به أنهم أكثروا من إيرادها، وبالغوا في الافتتان بها. يقول ابن المعتز: »فقد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم

١- أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل، ولد ببغداد، وأخذ الأدب عن المبرد وثعلب وغيرهما، واشتهر بالشعر. تولى الخلافة يوما وليلة، وقتل سنة ٢٩٦ هـ من مصنفاته :«البديع» الذي يعد أول مؤلف منهجي في علم البديع، و«طبقات الشعراء» و «أشعار الملوك». وله ديوان شعر. (انظر «وفيات الأعيان» لابن خلكان، ج ٣/ ٧٦ - ٨٠ . و«الأعلام»، ج ٤/١١٥ -١١٦).

٢- نذكر منها:

- د. بدوي طبانة: «البيان العربي»، مكتب الأنجلو المصرية، ط:٣، ١٩٦٢ ص: ٩٤- ١٠٠.

- حمادي صمود: «التفكير البلاغي عند العرب» منشورات الجامعة التونسية، ط: ١٩٨١، ص: ٣٧٢- ٣٨٩

- محمد الحجوي:« البديع في التراث النقدي والبلاغي»،(بدون)، ص:٧٤-٧٩.

وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون «البديع» ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الإسم فأعرب عنه ودل عليه». (١)

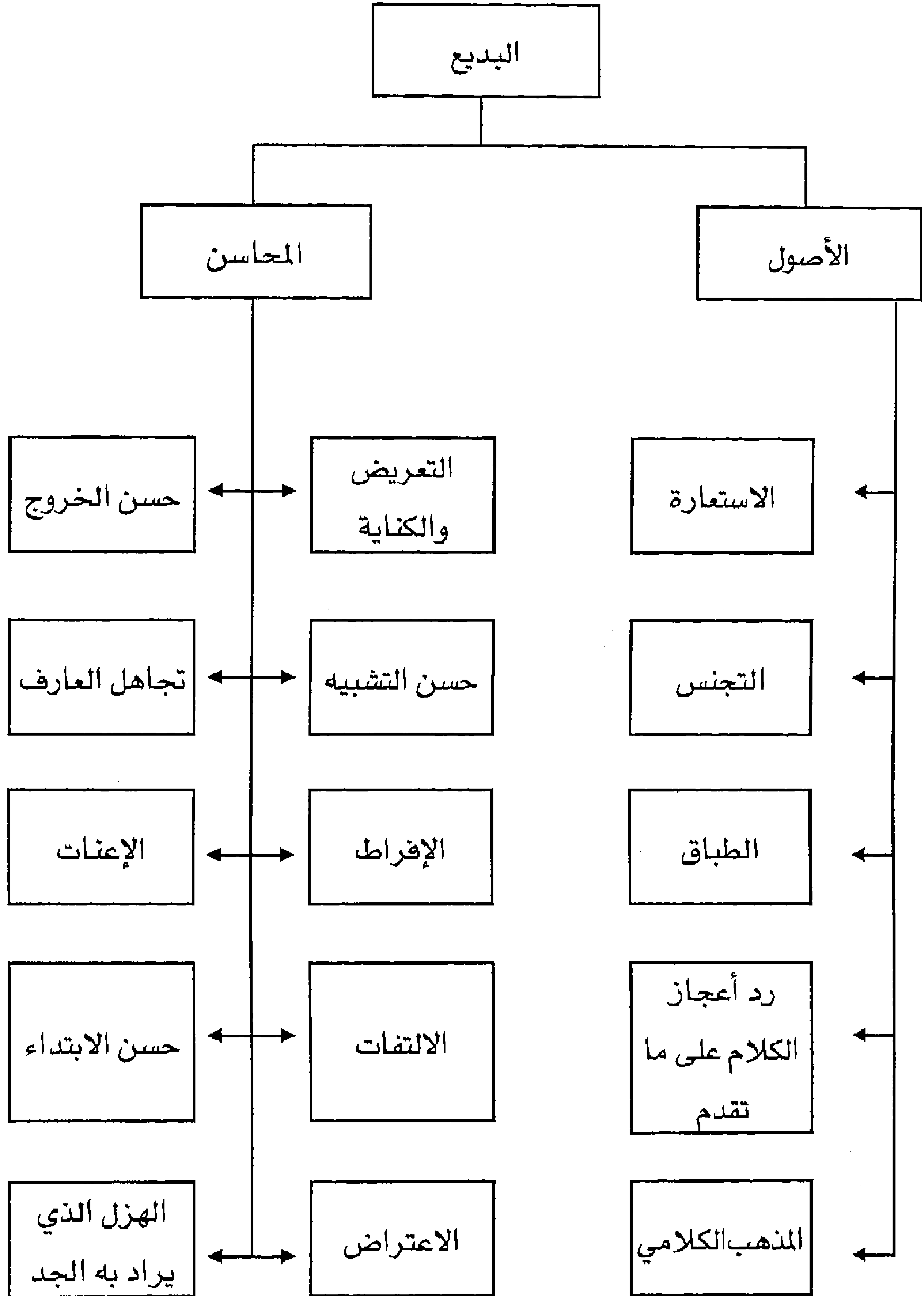
- التناول العلمي المستقل للفنون البلاغية، فقد أخرج مباحث البلاغة عن الاشتغال النقدي العام، وأفْرَدَ لها مصنفا خاصا.

- التأسيس العلمي والمنهجي لمباحث البلاغة وذلك وفق منطق التبويب والتصنيف، فهو القائل: «قد قدمنا أبواب البديع الخمسة وكمل عندنا... ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر...». (٢)

وبهذا يجوز أن نعتبر ابن المعتز أول من خسف للبلاغيين معين النظرة التجنيسية للظواهر البلاغية، فقد وضع الشجرة الأول التي تتألف من الأغصان الآتية:

١- ابن المعتز: «البديع»، ص:١.

٢- المرجع نفسه، ص:٥٧ - ٥٨.


البديع
الأصول
المحاسن
الاستعارة
التجنس
الطباق
رد أعجاز الكلام على ما تقدم
المذهب الكلامي
التعريض والكناية
حسن التشبيه
الإفراط
الالتفات
الاعتراض
حسن الخروج
تجاهل العارف
الإعنات
حسن الابتداء
الهزل الذي يراد به الجد

وهذه الأصول، كما يسميها ابن أبي الإصبع(٥٨٥-٦٥٤)[1]، ظلت تنتج فروعا، ومع توالي الدرس والتنقيب، تحولت تلك الفروع إلى أصول، ولم تتوقف عن التفريع إلى أن أصيب هذا الحقل المعرفي بما يصيب الشجر الذي يترك دون تهذيب أو تشذيب، وهو ما تعبر عنه هذه الدراسة بـ «أزمة علم البديع» ساعية إلى تلمس مظاهرها، ومحاولة البحث عن سبل لإصلاح هذا العلم، خاصة في تعلقه بخطاب القرآن الكريم.

وباستقراء الأنواع الفنية التي أدرجها ابن المعتز في مسمى البديع، ندرك أن الكلمة تعني مجموعة من الأساليب الفنية التي أخذ بها الشعراء، وشرعوا في التوارد عليها بنسب متفاوتة مثل الاستعارة والتشبيه والكناية والالتفات والاعتراض وغيرها... وبالرغم من اعتبار ابن المعتز بعض الأساليب من «محاسن الكلام»، فلم يكن يهدف إلى تمييز علم البديع عن البلاغة بالشكل الذي انتهى إليه الوضع مع شراح السكاكي(٥٥٤-٦٢٦ هـ)[2]، وإلا لكان صنيعه متناقضا، إذ كيف يعتبر التشبيه والكناية محسنين وهما ألصق بعلم البيان؟

ومع ذلك، فيمكن أن تعد عبارة «محاسن الكلام» الخيط الذي تمسك به من جاء بعد ابن المعتز، ليمنحوا ثلاثية التصنيف البلاغي (البيان والمعاني

١- ابن أبي الإصبع:«بديع القرآن»، ص:١٤.

وابن أبي الأصبع هو زكي الدين بن عبد العظيم بن عبد الواحد المصري، ولد بمصر وتوفي بها، اهتم بالشعر والبلاغة، له تصانيف منها:«بديع القرآن» و «تحرير التحبير» و «الخواطر السوانح في أسرار الفواتح».

(انظر«فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبي، ج ٢٩٤/١، و«شذرات الذهب» لابن عماد، ج ٥/ ٢٦٥، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة، ج١٦٨/١، و« الأعلام» ج٣٠/٤.

٢- يوسف بن أبي بكر محمد أبو يعقوب السكاكي، من أهل خوارزم، ولد وتوفي بها، متكلم وفقيه حنفي. من مصنفاته:«مفتاح العلوم» و «رسالة في علم المناظرة».

(انظر«الشذرات»ج ١٢٢/٥، و«بغية الوعاة» ج ٣٦٤/٢، و«أبجد العلوم» للقنوجي، ج ٥٦/٣، «والأعلام»،ج ٢٢٢/٨).

والبديع) مشروعيتها العلمية، مؤكدين طبيعة علم البديع اللفظية والزخرفية التي ظلت مهيمنة على تعريفاتهم لهذا الفرع المتجدد من الشجرة البلاغية.

يقول السكاكي بين يدي حديثه عن أنواع علم البديع: «وإذ تقرر أن البلاغة بمرجعيها وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه أعلى درجات التحسين، فهاهنا وجوه مخصوصة كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام»[1].

ويقول الطيبي (- ٧٤٣هـ)[2]: «علم البديع هو معرفة وجوه تحسين الكلام»[3].

وعندما نسعى إلى تحديد معنى «بديع القرآن»، فإن الأمر يستدعي استحضار هذين القطبين الحادين لمعنى علم البديع بصفة عامة، قطب البديع بمعنى الجدة والابتكار، وقطب البديع باعتباره مجموع الشجرة المشتملة على المحسنات اللفظية والمعنوية باصطلاح متأخري البلاغيين.

وإذا سلمنا باحتواء القطب الثاني للأول ضمنيا، مادامت تلك المحسنات تمتاز بالجدة والابتكار، فإن الإشكال الذي يثيره تحديد دلالة «بديع القرآن»،

١- السكاكي: «مفتاح العلوم» ، ت:ذ. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١ ١٩٨٣، ص ٤٢٣.

٢- الحسن (أو الحسين) حمد بن عبد الله الطيبي شرف الدين، العلامة في المعقول والبلاغة، قال عنه ابن حجر: «كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن»، من تلامذة السكاكي، كان شديد الرد على الفلاسفة والمبتدعة. ينتمي إلى أهل توريز من عراق العجم، كان غنيا، وأنفق ثروته في وجوه الخير حتى أفقر في آخر عمره.

له كتاب في التفسير سماه: « فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب» و«الكاشف عن حقائق السنة» في شرح «مشكاة المصابيح» للخطيب التبريزي. توفي سنة ٧٤٣هـ.

(انظر: «البدر الطالع» للشوكاني، ج ١/ ٢٢٩ - ٢٣٠، و«الدرر الكامنة» لابن حجر، ج ٢/ ١٥٦، و«بغية الوعاة»، ج ١/ ٥٢٢-٥٢٣، و«كشف الظنون»، ج ١/ ٧٢٠، و «الأعلام»، ج ٢/ ٢٥٦).

٣- شرف الدين بن محمد الطيبي: «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، «تحقيق: د. هادي عطية مطر الهلالي»، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٩٨٧ ص: ٢٨٣.

إنما يتعلق، أساسا، بما هو داخل في حقل بديع القرآن، وماهو خارج عنه، أي بالمجال الذي يستوعبه العلم على مستوى الأساليب والظواهر والعلاقات، علاقات الفرع بالأصل أوالنوع بالجنس، والشواهد والمساقات.

بل يستطيع الدارس أن يلحظ بأن تعريف بديع القرآن لايثير كبير إشكال، إذا نظر إليه على ضوء المعنى الكلي السابق، وبهذا فقد يطمئن الباحث إلى تعريف السيوطي(٨٤٦-٩١١هـ)[1] لبديع القرآن حين حده بقوله:«وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة، وقد أفرده بالتصنيف ابن أبي الإصبع، وقد قدمنا منها في نوع الفواصل والمناسبات والفواتح والخواتم.. ونذكر هنا بعضها لتطلع بذلك على أسرار هذا الكلام الذي أعجز عقول ذوي الأفهام عن إدراك عجائبه التي لاتنقضي لأنه في أحسن نظام».[2]

وإنما تتعلق الصعوبة في الجواب على السؤال الآتي: ماهي الأوجه البلاغية التي تدخل تحت مسمى بديع القرآن؟ وما هي الأوجه التي لايحق إدراجها تحته؟ ذلك أن شجرة«بديع القرآن» لم تتوقف عن التوسع والتفريع، بل إنها استوعبت أساليب وظواهر تصنف، عادة، في خانة علم البيان أو علم المعاني، فالاستعارة، التي هي من علم البيان حسب التصنيف المشهور، نجدها عند ابن أبي الإصبع داخلة في بديع القرآن، وتنطبق هذه الملحوظة على التشبيه والكناية والمجاز..مما يعني، في نهاية التحليل، أن « بديع القرآن» إنما هو

١- عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر بن محمد الأسيوطي، ولد في رجب سنة ٨٤٦هـ، اشتغل بالعلم وهو صغير السن، وشرع في التأليف في سنة ٨٦٦ ولم يتجاوز سن العشرين. له مصنفات عدة ذكر أنها بلغت ثلاثمائة كتاب، أشهرها«الإتقان في علوم القرآن» و «ومعترك الأقران في إعجاز القرآن» و «تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور» وغيرها.

(انظر: «حلية المحاضرة» له، ج١/ ٢٤٠).

٢- السيوطي: «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٩٨٨، ج ١،ص:٢٨٣.

مصطلح يرادف مصطلح البلاغة ويدل عليه.

وإذا كان علماء الاصطلاح يقررون بأن «من مقومات كل علم أن يتميز باسمه وموضوعه، وأن يحدد لنفسه مجال تخصصه وطرائق بحثه، وأن تربطه ببقية العلوم، وبخاصة تلك المجاورة أو القريبة منه، علاقات تعاون وتعاضد وتضامن»[1]، فإن الإشكال الذي يعترض سبيل الباحث في «بديع القرآن» هو أن هذا العلم، باستثناء وضوح اللقب الواصف، ونعني به مصطلح: «بديع القرآن»، غير محدد الموضوع، إذ يستوعب ظواهر وفنون تتصل بحقول البيان والمعاني والكلام والمنطق وعلوم اللغة والتفسير والنقد، وليس الأمر محصورا في هذا الامتداد الموضوعي، وإنما يشمل طرائق البحث ومناهج الاشتغال، وهما إشكالان لايمكن لدارس واحد أن يدعي، بمفرده، القدرة على تجاوزهما. وسيكون هذا الإشكال هاديا لهذه الدراسة في مجال إبداء الاستفهام، والإدلاء بالاعتراضات المناسبة التي قد تسهم في إعادة النظر في التقسيم الثلاثي للبلاغة عامة، ولبلاغة القرآن خاصة إلى بيان ومعاني وبديع.

١- د. إدريس نقوري: «مدخل إلى علم الاصطلاح»، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط:١، ١٩٩٧. ص:٧٥.

المبحث الثاني: مفهوم الدراسة التاريخية

تهدف مباحث هذا الفصل إلى إنجاز دراسة تاريخية لبديع القرآن بصورة كلية، ذلك أن أي نقد أو دعوة لإصلاح موضوع محدد إنما تقوى مشروعيته حين يكون إلمامه بمجالات ذلك الموضوع وفيا، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

والحقيقة أن صاحب هذه الرسالة تحايل كثيرا ليتجاوز الشروع في مثل هذه المقاربة التاريخية، لكن مقتضيات المنهج، ومسوغات القول في موضوع بديع القرآن تقومان سندا قويا لضرورة تخصيص مباحث لهذه المقاربة.

إن للدراسة التاريخية صعوبات معرفية ومنهجية تبرز في ثنايا البحث، مهما حرص الباحث على إخفائها أو تجاوزها.

لكن يبدو أنه، خشية الوقوع في إصدار الأحكام القبلية، يتعين، أولا، تحديد مفهوم الدراسة التاريخية، التي تمثل أحد مكونات عنوان هذه الدرسة. إن مصطلح « الدراسة التاريخية» مركب من جزأين تشملهما علاقة نعتية وصفية، ولعل عنصر الزمنية أول ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه، للدلالة على أن هذه الدراسة تقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ، لأنها تسعى إلى أن تسترد ما كان قد تحقق في سياق زمني محدد، وهي استعادة نظرية[1]، وليست فعلية.

والمستند النظري لهذه الدراسة هو أنه من القصور المنهجي أن يصرف، في دراسة بديع القرآن، عن النظر في مراحله التاريخية، ومن الثابت «أننا لا نستطيع فهم شيئ فهما صحيحا بالنظر فيه عند آخر مراحله، ومعنى هذا

١- د. عمر الطالب:« مناهج الدراسة الأدبية»، دار اليسر، البيضاء، ط: ١٩٨٨، ١ص:١٧.

أننا نفضل الأخذ بالمنهج التاريخي»[1]، واضعين الأسئلة التي تتعلق بالمراحل الثلاث لبديع القرآن:كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ وإلى أي وضع انتهى مآله؟

وذلك إيمانا من الدراسة بأن الممارسة النقدية لبديع القرآن لاتتحقق بانتهاج النقد مباشرة، وإنما« يستلزم لكي يكون مستوعبا وشاملا وقادرا على التحكم في مكونات موضوعه المتعددة، أن يهتدي بالتاريخ».[2]

والاهتداء بالتاريخ يعني، هنا، أن على الباحث أن يقوم برصد التطورات التي عرفها بديع القرآن، وأن يدرك سبله ومناهجه واتجاهاته، ويقف على منعطفاته الكبرى، ويميز بين الوقائع العامة والوقائع الدالة[3].

ومن المعلوم أن الدراسة التاريخية تتيح مسارات عدة لعرض القضايا، وبسط الإشكالات، والموازنة بينها، فقد «تعتمد طريقتين للعرض، تقوم إحداهما على اختيار مسألة واحدة، استعراضا ومناقشة، وتحليلا لكي تأخذ مساحة كتاب بكامله، وتقوم الأخرى على بسط عدد من القضايا موزعة على مساحة من التاريخ الإسلامي ممتدة في الزمان والمكان»[4].

كما أنه يمكن للدراسة التاريخية أن تختار مسلكا سكونيا أو تطوريا، ويقصد بالمسلك السكوني أن تهتم الدراسة بالبحث في فترة مقتطفة من تاريخ علم ما، دون النظر في سابقه أو لاحقه، أما المسلك التطوري، فعلى عكس سابقه، فإنه يبحث في قضية معرفية ما على ضوء حركتها التطورية في التاريخ[5]،

١- د. محمد مندور: «النقد المنهجي عند العرب»، دار نهضة مصر، القاهرة. (بدون)، ص:١١.

٢- عبد الرحمن المساوي: «النقد والتاريخ» ، دار وليلي، ط: ١، ١٩٩٦،:ص١١٠.

٣- جوستاف لانسون: «منهج البحث في تاريخ الآداب»، ملحق ب:«النقد المنهجي عند العرب»، ترجمة: محمد مندور، ص:٣٩٧.

٤- د. عماد الدين خليل:«دراسات تاريخية»، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص:٣.

٥- د فريد الأنصاري: «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»، منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء ط ١، ١٩٩٧ ،ص:٨٨ .

والعوامل المؤثرة فيها، وكذا النتائج المترتبة على تحولاتها.

وبين يدي هذا التعدد في مسالك الدراسة التاريخية، اختارت دراستنا أن تنهج سبيل المسلك التطوري، وأن تمد مجال اهتمامها إلى مراحل حاسمة في بناء علم بديع القرآن، فلم تقتصر، ولا يحق لها ذلك، على مرحلة النشأة فقط بل تجاوزتها إلى مرحلتي التطور والمآل. ولم يكن هدفها تتبع أقاويل القوم وآرائهم في هذا البديع، وإنما تراجع السرد لصالح الرصد، واختفى التركيز على أوضاع مخصوصة لصالح إيقاع الأضواء على المناهج والاتجاهات، مما ضاعف من المساحة الزمنية لبديع القرآن إلى مراحل متأخرة من عطائه الأصيل قبل أن تهجم عليه عناصر الاجترار والإعادة والتكرار، وتسحقه آلة التقعيد التي تنقصها مقومات الأصالة والإبداع.

ولأن الدراسة تهدف إلى رصد المنعطفات والتحولات، وتبحث في الآراء الخاصة لبعض البلاغيين والمفسرين، فإن ذلك يقتضي منهج المقارنة بين العديد من الآراء والنصوص والتوجيهات، ويستحضر خطة الموازنة لأن من شأن هذا المنهج أن يوضح الصورة، ويجلي أبعاد الموقف، ويتيح للحكم النقدي درجات عالية من القوة والتماسك.

فلكي تقف على أي الآراء أصح، وأيها أرجح، لابد أن تقارن بين هذا الرأي وذاك، وتوازن بين هذه التوجيهات وتلك، في مستوى واحد أو أكثر.

والقول بالآراء الخاصة لايلغي القواسم المشتركة بين البلاغيين في مجال رصد بديع القرآن، وهي قواسم كثيرة ومتعددة تصل، في بعض الأحيان إلى حد الاستنساخ والتماثل، ولكن هذا لا يلغي الأثر الخاص للبلاغي، سواء في مستوى بسط المفاهيم، أو اقتراح المصطلح، أو انتهاج سبيل التحليل والتطبيق، أو في ترتيب المادة البديعية.

ولايجوز إغفال هذه المعطيات، لأن الدراسة التاريخية تنظر إلى خطاب البلاغيين والمفسرين، في مجال رصد مفردات بديع القرآن وتحليل ظواهره، باعتباره ثمرة تفاعلهم مع القرآن بحسب ما أتاحه لهم أذواقهم وتدبرهم من جانب، وبحسب ما منحته لهم ثقافتهم المعرفية من جانب ثان. وبانتهاج سبيل المقارنة والموازنة، يظهر الائتلاف والاختلاف، وهو هدف أساس من أهداف الرصد التاريخي لموضوع بديع القرآن.

ولاتنبع أهمية الدراسة التاريخية وقيمتها من كونها تتيح للباحث سلوك منهجية راصدة وفاحصة، بل ينضاف إلى ذلك أنها تجنب المرحلة النقدية أسباب السقوط في مظنة التعسف وإصدار الأحكام المجحفة في حق خطاب البلاغيين والمفسرين حول بديع القرآن، وذلك أن الدراسة التاريخية تمنح الباحث عناصر التوازن، لأنها تستصحب معها مجموعة من الظروف التاريخية العامة التي أطرت إنتاجهم المعرفي، وحكمت عطاءهم البديعي. يقول د. إدريس نقوري، وهو بصدد إبراز خطورة إغفال الدراسة التاريخية للشروط الموضوعية التي صاحبت الإنتاج النقدي والبلاغي لقدامة بن جعفر، « وقد تبين لي أنه من السهل أن يسقط الجانب النقدي من البحث في الإجحاف والتمحل مالم يدرس الاصطلاحات النقدية والبلاغية في ظروفها التاريخية والحضارية العامة، ومالم يدخل في اعتباره مستوى الوعي الفكري والنقدي الذي كان سائدا آنذاك».[1]

إن إحكام هذا الأصل يفضي إلى القول إن الدراسة التاريخية مساعدة على التخلص من التعميم في الأحكام،على عكس ما ذهب إليه سيد

---

١ – د. إدريس نقوري: «المصطلح النقدي في نقد الشعر»، دار النشر المغربية، البيضاء،ط:١ص ١٧.

قطب (١٩٠٦-١٩٦٧م)[١] من أنها موقعة فيه[٢]، وذلك أن البحث فيما هو خاص ضمن ما هو عام، والكشف عن التطورات والمنعطفات دليل على الوعي بخطورة التعميم، وأنه مناف للبحوث النقدية الاصطلاحية.

وخلاصة القول، فإن الدراسة التاريخية رصدية[٣] تقرأ الظواهر في بعدها الزمني لمعرفة الثابت والمتحول، وتستعين بالمقارنة مقدمة للتحليل والتعليل[٤] وإصدار الأحكام النقدية.

لقد أشرنا، سابقا، إلى أن للدراسة التاريخية صعوبات معرفية ومنهجية، وقد آن أوان بسط القول فيها.

ففي مستوى أول، تضعك المقاربة التاريخية إزاء وضعيتين متناقضتين، وإن كانتا تنتميان إلى المجال نفسه، فقد تكون ندرة النصوص المحصل عليها بواسطة «الحفريات» التاريخية للمصادر المتعلقة ببلاغة القرآن، وتفسيره، عقبة إزاء تبلور النتائج المراد إعلانها أو الاحتكام إليها في قضية نشأة بديع القرآن وأصوله وتطوره ومآلاته، فتصبح النتائج دون درجة النسبية المعول عليها دوما، بل لا ترقى آنذاك، إلى أن تكون مجرد رأي قابل للنسخ أو الإحكام.

١- سيد بن قطب بن إبراهيم، مفكر معاصر، من مواليد قرية «موشا» بأسيوط، تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة ١٩٣٤، وعمل في جريدة الأهرام، ومجلتي الرسالة والثقافة ،ثم أوفد إلى الولايات المتحدة الأمريكية في بعثة لدراسة برامج التعليم بأمريكا، وعندما عاد، انتقد البرامج المصرية ودعا إلى ضرورة انتهاج برامج إسلامية.

انضم إلى حركة الإخوان المسلمين، ونشر مؤلفات عديدة في الفكر الإسلامي ، منها: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«الإسلام ومشكلات الحضارة» وغيرها، وله في النقد كتاب: «النقد الأدبي أصوله ومناهجه» وأبدع في دراساته القرآنية، وتجلى ذلك في كتابيه « التصوير الفني في القرآن» و«في ظلال القرآن». استشهد سنه ١٩٦٧. (انظر «الأعلام »،ج ٣/ ١٤٧ -١٤٨).

٢- سيد قطب: «النقد الأدبي، أصوله ،مناهجه»، دار الشروق، بيروت، ص: ١٤٧.

٣- د. أحمد مطلوب: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص:١٠.

٤- يتحدث د. عمر فروخ في كتابه «تحديد التاريخ في تعليله وتدوينه» عن المعالجة المعللة للنصوص والوقائع، (دار الباحث، بيروت، ط: ١، ١٩٨٠، ص:١١).

مما يفرض على الأحكام أن تتصف بأقصى درجات الاقتصاد، وأن لاتتجاوز مكانها الطبيعي، متيحة المجال« للظن والترجيح، وترك الباب مفتوحا لما يجد كشفه من المستندات«لأنه» أسلم من الجزم والقطع».[1]

ومن جانب آخر، فقد تكون وفرة النصوص نفسها عائقا أمام صياغة النتائج واختبار الأحكام، ذلك أن هذه الوفرة تستحضر معها مجموع الأحكام الجاهزة والمفاهيم الشائعة التي شكلت الفضاء المعرفي والمنهجي لقضايا بديع القرآن، ثم إنها تضطرك، في هذه الحال، إلى أن تذكر بالبدهيات والمسلمات، وتجتر الكلام الذي سبقت إليه من قبل الدارسين.[2]

ثم إن المقاربة التاريخية تؤجل التدخل المعرفي والمنهجي للدارس إلى حين الوقوف على جميع النصوص المتوفرة في الموضوع، وليس من طبيعة المناهج أن تقيد حركة الباحث ، إنها وسيلة لتقديم المعرفة لا عرقلتها.

وتتجلى وظيفيتها في أنها عنصر فعال في رصد التطورات التي عرفها بديع القرآن، وإدراك سبله ومناهجه، وتتبع اتجاهاته ومنعطفاته الكبرى، ولايمكن أن تدرأ هذه المصالح الجمة والمعتبرة بدعوى مفسدة تقديم الدراسة التاريخية على غيرها من الشروط والاعتبارات العلمية والمنهجية.

ويحضرنا، هنا، نقد د. الشاهد البوشيخي للدراسة التاريخية، فهو يعترض عليها في بعدين اثنين:

١- سيد قطب:«النقد الأدبي، أصوله ومناهجه»، ص:١٤٦ -١٤٧.

٢- كأن يذهب د. حفني محمد شرف محقق كتاب «بديع القرآن» لابن أبي الإصبع إلى أن «التصريف» ومفهومه من الفنون التي ابتكرها ابن أبي الإصبع، ولم يسبق إليها، ثم يأتي باحث معاصر، فيردد نفس الكلام دون تحقيق أو نظر. (انظر رسالة الباحث مصطفى البكري لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع: « المنهج النقدي والبلاغي عند ابن أبي الإصبع، تحت إشراف د. علال الغازي، سنة ١٩٩٥-١٩٩٦ ، مرقونه ومسجلة بكلية الآداب بالرباط تحت رقم : ٩٥٦-٨٠١.

- بعد منهجي.

- بعد علمي.

ويتجلى البعد المنهجي في «أن رصد التطورات يقتضي العلم بالمتطور في كل خطوة من خطوات سيره، ولتحصيل ذلك العلم، لابد من دراسة خاصة لكل خطوة من تلك الخطى، بل لكل مكون من مكوناتها مؤلفا أو مؤلفا»[1].

وأما البعد العلمي، فلكي تحظى الدراسات بصفة العلمية، لابد أن تتوفر فيها شروط، وفي مقدمتها الاستيعاب التام للمادة المدروسة التي تقتضي الإحصاء وتتطلبه، وتستدعي اقتفاء أثر النصوص السابقة التي وردت فيها تلك المادة، من أجل تحليلها وتعليلها بما يلزم.[2]

ولتنزيل هذا النقد على مجال الدراسة التاريخية لبديع القرآن، فإن المطلوب، أولا، أن تكون هذه الدراسة مسبوقة بدراسات من نوع آخر، يقوم فيها الرصد والجرد والإحصاء للمادة البديعية، مفاهيم ومصطلحات، بالدور الأعظم، ثم فهرستها فهرسة منهجية. وبعد ذلك يمكن القيام بالدراسة التاريخية المستندة إلى المنهج التاريخي الذي لاينكر د.الشاهد البوشيخي أنه « مهم جداً، إذا جاء في إبانه وبشروطه».[3]

والذي يظهر للباحث أن تقديم الدراسة التاريخية أو تأجيلها يتحكم فيه، إلى حد بعيد، الموضوع المراد دراسته والبحث فيه، وبالتالي، فإن الغالب أن تأخير الدراسة التاريخية في الدراسة المصطلحية مناسب لها، أما بالنسبة لدراسة بديع القرآن، باعتباره اتجاهات ومناهج وتحليلات للخطاب القرآني،

١- د. الشاهد البوشيخي: « مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين»، دار القلم، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط:١٩٩٣،١ ،ص:٢٧-٢٨.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٨ .

٣- المرجع والصفحة نفساها.

فيمكن أن ترد مساوقة لغيرها من الإجراءات، خاصة وأن أمر إصلاح بديع القرآن متوقف، في جزء منه، عليها، وقد تقرر أن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب.[1]

وتنضاف إلى ذلك صعوبات أخرى تتمثل في الرغبة في تلمس الحقيقة الكامنة خلف النصوص والآراء، فيقع الدارس في شرك التأويل الذي قد لا يستجيب لطبيعة النصوص المدروسة في سياقها اللغوي والتداولي.

ولايمكن تجاوز هذه الصعوبة، واقتحام تخوم المقاربة التاريخية إلا بالإبقاء على الفاصل الزمني والفكري بين الدارس المعاصر والنصوص القديمة.[2]

لهذه الاعتبارات يترجح الانطلاق، في هذه المقاربة التاريخية، من الملحوظات الآتية:

- لن تتوقف الدراسة طويلا عند القضايا التي أصبحت معروفة عند جمهور الباحثين والمهتمين، لذلك، فليس من أهداف البحث الحديث عن دور الدراسات القرآنية في نشأة البلاغة العربية وتطوير قضاياها، أو رصد المؤلفات والاتجاهات المشتغلة ببلاغة الخطاب القرآني وتصنيفها حسب تسلسلها الزمني.

١- قاعدة «مالايتم الواجب إلا به فهوواجب» مقررة عند الأصوليين، وقد اعتبرها الآمدي من إجماع الأمة بمافيهم المعتزلة، وترد عندهم في سياق السؤال عن حكم المقدمات المفضية إلى الواجب، فهل تأخذ، هي الأخرى، حكمه ، أم أن الأمر بخلاف ذلك، وأجاب الآمدي بقوله: «والأقرب في ذلك أن يقال: انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع، وتحصيله إنما بتعاطي الأمور المكنة من الإتيان به» (انظر: « الإحكام في أصول الأحكام»، دار الفكر للطباعة والنشر، ط:١، ١٩٨١،وانظر عرضا لمختلف الآراء في المسألة في:« أصول الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق،ط:١، ١٩٨٦ص:٦٩-٧١.

٢- « المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية» مؤلف جماعي، دار توبقال - المغرب ط. ١، ١٩٨٦ من مقال: « المنهجية بين الإبداع والاتباع «لعبد الله العروي. ص:١٣.

- انتقد د. أحمد أبو زيد معظم الدراسات التي عنيت بالبحث في شؤون البيان والبلاغة العربية، وذلك في كونها لم تحاول أن تربط بينها وبين اتجاهات البلاغيين الفكرية ومذاهبهم الدينية. وانتهى إلى أن آراء علماء البلاغة والبيان «لاتفهم على حقيقتها إلا إذا عرف المذهب الذي ينتمي إليه كل واحد منهم، وعرفت أصول ذلك المذهب ومبادئه.[1]

وقد أخذت دراستنا التاريخية بهذا المبدأ في حدود نسبية، وذلك لما لاحظته من أنه، مع اختلاف مذاهبهم الفكرية والدينية، إلا أنهم تواردوا على نفس الآراء، وستقف دراستنا على نماذج منها لاحقا.[2]

ثم إنهم، مع حرصهم على تنزيه الخطاب القرآني، إلا أنهم وقعوا في المحظور، كما يجليه مبحث «ضعف الاصطلاحية وتعسف المفاهيم» في حينه. مما يدل على أن الركون إلى جدلية العلاقة بين المذهبي والبلاغي محمود، في حدوده النسبية، حتى لايصرف الباحث عن إدراك حقيقة موازية، وهي أنه، مع اختلاف مذاهبهم، خلصوا إلى نتائج متشابهة في كثير من القضايا،منها ماهو من الأصول، ومنها ما يلحق بالفروع.

- لن تهتم الدراسة كثيرا بمحاولة تصنيف هذه المؤلفات المعرفية عبر مسار الثقافة الإسلامية، كما صنع د. شوقي ضيف الذي صنف عطاء القوم

١- د. أحمد أبو زيد: «المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» مكتبة المعارف، والرباط، ط:١٩٨٦،١.ص:٩.

٢- يمكن الإشارة، هنا، بصفة عامة إلى أن الاتجاه الإدماجي الوظيفي ضم كلا من أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري، مع أن أولهم اختلف في مذهبه، ونسب إلى الخوارج، وثانيهم سني، وثالثهم معتزلي. (انظر مبحث الاتجاه الوظيفي الإدماجي)

كما أن الاتجاه الإعجازي استوعب بداخله آراء الرماني المعتزلي إلى جوار آراء البلاقاني الأشعري. (انظر مبحث الاتجاه الإعجازي)

إلى بيئاتهم العلمية، فكان هناك متكلمون ومتفلسفون ونقاد ومتأدبون[1]، وستتعامل معها من زاوية واحدة، زاوية اهتمامها بالخطاب القرآني في مستوى فنونه البديعية، ومن ثم فهي تستحضر، في سياق واحد، مصنفات تنتمي إلى علوم التفسير بجوار مؤلفات علوم البلاغة وعلوم القرآن.

- إذا تبين أن النصوص المحصل عليها داخل مرحلة معينة ، وبخاصة مرحلة القرن الاول الهجري، نادرة، فإننا نلجأ إلى تطبيق مبدأ القياس، قياس الشاهد على الغائب الذي نقترح له المستويات الآتية:

أ- المستوى الأول: وفيه نمارس مبدأ الاستقراء الناقص، ويقصد به:«إجراء الملاحظة على نموذج مختار من جملة الظواهر المدروسة التي لا حصر لها، والاكتفاء بالقليل على الكثير، لأن «إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال» كما يقول الأنباري (١٧١ - ٣٢٧)[2].[3]

ومادام هذا قدر الدراسة التاريخية، فلعه من المبالغة أن يقول سيد قطب، في سياق نقده للمنهج التاريخي،: «ومن أخطر مخاطر المنهج التاريخي الاستقراء الناقص...فالاستقراء الناقص يؤدي بنا دائما إلى خطأ في الحكم، ومنه الاعتماد على الحوادث البارزة، والظواهر الفذة التي لا تمثل سير الحياة الطبيعي، فألمع الحوادث، وأبرز الظواهر ليست أكثر دلالة من الحوادث العامة والظواهر الصغيرة. ومانراه نحن أكثر دلالة قد لايكون

١- شوقي ضيف:« البلاغة تطور وتاريخ» دار المعارف مصر، ص:٦٢-١٥٩.

٢- محمد بن القاسم أبو بكر بن الأنباري، النحوي اللغوي الأديب، كان من أعلم الناس بنحو الكوفيين، أخذ عن ثعلب وغيره. من مصنفاته: «الوقف والابتداء» و «الكافي في النحو» و «المشكل في معاني القرآن» و«شرح المفضليات». (انظر: «معجم الأدباء»ج : ١٧/ ٣٠٦ - ٣١٣).

٣- د. تمام حسان:« الأصول: دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكراللغوي العربي». دار الثقافة، البيضاء، ط ١، ١٩٨١، ص:١٤.

كذلك في ذاته».[1]

ولكي تسلم الدراسة من هذه السلبيات، لابد من انتهاج سبيل الحذر، والتوقف عن إصدار أي حكم إلا بعد رصد القدر الكبير من النصوص والآراء والظواهر، ولذلك فقد استدرك سيد قطب، رحمه الله، وصرح بأن: «الأسلم أن تجمع أقصى ما نستطيع الحصول عليه من الظواهر والدلائل، حادثة أونصا أو مستندا، وألاَّ نُصْدِرَ أحكاما إلا بعد الانتهاء من جميع هذه الأسانيد،.. فالظن والترجيح، وترك الباب مفتوحا لما يجد كشفه.. أسلم من الجزم والقطع».[2]

وهذا يعود بنا إلى تأكيد حقيقة أن الاستقراء الناقص، بالشروط المؤطرة له، سيتحول، في هذه الحال، إلى عامل مساعد، ولن يكون خطرا محدقا بالبحث، لأنه لابديل عن المقاربة التاريخية.

ب- المستوى الثاني: في هذا المستوى تقاس النصوص الحاضرة على الظواهر الغائبة غيابا وجوديا أو معرفيا، ويقصد بالوجودي انعدامها الأصلي، أما الغياب المعرفي، فيعني انعدامها في المرحلة الراهنة من البحث العلمي تحقيقا وتنقيبا.

ج- المستوى الثالث: وفيه تقاس مصطلحات الاشتغال البلاغي في القرآن على معطيات النقد الأدبي، ليدرك حدود التماثل بين هذين الحقلين واللذين تجمع بينهما علاقة قرابة على أكثر من مستوى، وقد يمنحنا هذا القياس قدرا غير يسير من التحقيق المعرفي اللازم.

- يصف بعض الدارسين الحقول المعرفية في التراث الإسلامي

١- سيد قطب: «النقد الأدبي، أصوله ،مناهجه» ص:١٤٦. وانظر«مناهج الدراسات الأدبية» لعمر الطالب، (ص:٤٧) فقد أعاد كلام سيد قطب، وتبناه دون استدراك، مع أن واقع الدراسة التاريخية شاهد بأنها تستعين بالاستقراء الناقص في مجالات معرفية عديدة.

٢- المرجع نفسه ص:١٤٦-١٤٧.

بخاصية«الطفرة» ويقصدون بها أن العلوم الإسلامية تظهر وكأنها لم تعرف مراحل النمو الطبيعي، فهي تبرز في الساحة مكتملة البناء منذ مراحلها الأولى، يقول د.تمام حسان:«أضف إلى ذلك ظاهرة أخرى كانت مشؤومة في تراثنا العربي، هي ظاهرة التقليد والنقل عن السابقين، ولقد شاعت هذه الظاهرة، واستمرت حتى لتبدو نشأة كل فرع من فروع الدراسات العربية كأنها طفرة لاتمهيد لها ولا استمرار لنموها وتطورها» [1]

وسيعمد البحث، من خلال هذه المقاربة التاريخية، إلى إثارة هذه الدعوى وإبراز مغالاتها عن طريق ملامسة أصول بديع القرآن، والتوقف عند المنعطفات والتطورات التي شهدها، وسيظهر حينها، أن البلاغة القرآنية ثم العربية، كانت تسير على قدمين، ولم تكن تقفز لتحدث الطفرات كما هو شائع.

هذه المقدمات كفيلة بإبراز ملامح الإطار المنهجي المقترح.

وانطلاقا من المبدأ الإبستمولوجي الذي يقر بأن الظواهر المعرفية تبدأ جنينية، ثم يشتد عودها، وينضج منهاجها، وتطبيقا لقانون «حركة التاريخ الثلاثية التي يمكن بسطها، من باب التقريب، في تساؤلات ثلاثة مرحلية: ١- كيف نشأ؟٢- كيف تطور؟٣- كيف آل؟ [2] فإن الدراسة البديعية للقرآن الكريم بدت وكأنها مرت بمراحل أساسية يمكن تصنيفها على الشكل الآتي:

مرحلة الإحساس التذوقي.

مرحلة النظر المعرفي.

مرحلة التصنيف الصناعي.

وستكون المباحث القادمة فرصة لبسط القول في كل مرحلة بما يلائمها من نصوص وأعلام وظواهر.

١- المرجع نفسه، ص:٣٥٨.

٢- د. رشدي فكار:«في المنهجية والحوار»، مكتبة المشعل، الرباط، ص:٢٤.

المبحث الثالث: مفهوم الدراسة النقدية

يعتبر«النقد» من المصطلحات التي ظلت تحافظ على بقية من دلالتها اللغوية، فالنقد، لغة، «هو تمييز الدراهم وغيرها»[١]، وبهذا المعنى،فإن النقد ينصب على المحسوسات من أجل تمييز صحيحها من زائفها، إلا أن النقد يتجاوز هذا المعنى الحسي إلى مجال معنوي، للدلالة على تمييز النصوص الشعرية وتذوقها، وفي هذا المجال نفسه، فإن فيه بقية من المعنى اللغوي، لأن «نَقَدَهُ» يأتي، في المعاجم العربية، بمعنى «ناقشه».[٢]

وقد استقر مصطلح «النقد» على دلالة محددة، وهي: أنه «فن تقويم الأعمال الأدبية، وتحليلها تحليلا قائما على أساس علمي»[٣]،للانتهاء إلى «إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الإجادة، وهو يصفها وصفا كاملا معنى ومبنى».[٤]

وبهذا يظهر أن النقد يستعين بالوصف والتحليل والتعليل والحكم[٥]، كما تتضح ملامح مفهوم «الدراسة النقدية»، فهي تهدف إلى أكثر من رسم صورة واصفة لتاريخ بديع القرآن، بل لن يتعدى هذا الرسم حدود المقدمات، أو الاقتصار على تحليل نصوص البلاغيين والمفسرين في الموضوع، وإنما تسعى إلى تقويم تلك الجهود، وإبداء الملحوظة حول ما تراه من قصور

١- «القاموس» ج:١، ص: ٣٥٤، و«اللسان»، ج:٣،ص:٤٢٥، و«تاج العروس». ج:٩ص:٢٣٠.

٢- «القاموس» ج:١ ،ص:٢٥٤.

٣- مجدي وهبة، وكامل المهندس: «معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب»، ص:٢٢٨.

٤- جبور عبد النور:«المعجم الأدبي»، دار العلم للملايين، بيروت، بيروت،ط:١٩٧٩، ١ ،ص:٨٨٣.

5-Andre LaLande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie;ed PHF; 13 ed; Paris;1980.

- و«الأدب وفنونه» لعز الدين اسماعيل، دار الفكر العربي، ط:١٩٧٦، ٦ ص :٦٦.

أو ضعف، أو مجانبة للصواب في كثير من الآراء والأحكام.

وهنا تتجلى إحدى الصعوبات المنهجية، وهي أن النقد، أصلا، يتعامل مع النصوص الأدبية، لكن دراستنا ستعمد إلى نصوص تنتمي، هي نفسها، إلى مجال النقد، مما يعني أن كلامنا هو خطاب على خطاب، فإذا كانت جهود البلاغيين والمفسرين تمثل خطابا أولا، فإن الدراسة النقدية لذلك الخطاب تمثل خطابا ثانيا، مما يفرض عليها التحلي بمزيد من الدقة في الفهم والإدراك، والوضوح في التحليل والتقويم، والابتعاد عن التعميم، والمراوحة بين فهم كلام البلاغيين وتذوق بيان القرآن، وهي مهمات لا يستطيع باحث واحد أن يدعي إمكانية القيام بها.

إن نعت الدراسة بوصف «النقدية» لا يرد، هنا، استجابة لرغبة ذاتية، وإنما إعمالا لخلق إسلامي في مجال البحث العلمي إذ أن «الباحث... لا يقف حيال الأفكار والنصوص مكتوف الأيدي، جامد النظر، عديم التدبر، بل إن له حق الفهم عن الله ورسوله والاستنباط من نصوص القرآن والسنة الشريفة، وله حق النقد والتقويم لكل نص سواهما، فلا يمر عليه نص يدخل في إطار بحثه، ويرى فيه ما يستحق التقويم أو بيان الخطأ إلا قوم وأصلح بما يراه حقا»(١).

وفضلا عن ذلك، فإن النقد العلمي هو القاسم المشترك بين العلوم الإسلامية، سواء في مجال التوثيق أو الاستنباط عند المحدثين والأصوليين والمؤرخين وغيرهم(٢).

ثم إن الدراسة التاريخية لاتكتسي أهمية في مجال البحث العلمي، إن هي

١- د. فاروق حمادة: «منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفا وتحقيقا»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط:١، ص: ١٩٩٥، ص:٤٧

٢- نفس المرجع والصفحة.

أغلقت الأبواب في وجه النقد والتصحيح والتفسير والتعليل[1].

ومع القول بضرورة النقد، إلا أنه من الواجب أن يستند إلى قوانين محكمة.[2]، ومبادئ ثابتة، وقواعد تشكل نسقا كليا[3]، حتى لا يحتمل التحامل والادعاء، ولايتسرب إليه الإجحاف والمبالغة. إذ أن قوة البناء من قوة الأسس والركائز، وضعفه من ضعفهما.

لقد اختصت المباحث القادمة ببسط القول في القوانين والمبادئ المؤطرة لنظرة الباحث ومنطلقاته ومقاصده، لكن لابأس من التذكير، منذ الآن، بأن أهم القوانين المحددة لدراستنا، والموجهة للتحليل والتعليل فيها تتمثل، أولا، في وجوب تنزيه الخطاب القرآني عن كل المفهومات والاصطلاحات غير اللائقة به، واعتبار مختلف فنون البديع، ثانيا، مجرد وسائل وأدوات تساعد على إدارك دلالة الخطاب القرآني، وتمكن من اكتناه أسراره، وباعتبار كونها أداة ووسيلة، فإن الأصل، وهذا قانون جوهري لم نحد عنه مطلقا، أن المعنى، ثالثا، هو الذي يقتضي إيراد هذا الفن دون غيره في أساليب القرآن، وأن الدلالة هي التي تستدعيه وتستوعبه في سياقها الأسلوبي، فليس هناك فن منفصل عن معناه انفصال الكأس عما يملأبه، يمكن أن يقوم أحدهما بدون الآخر. ثم إن إدراك فعالية الفن البديعي مرتبط، رابعا، بتمثل البنية الكلية للخطاب ممثلة في المقطع أو السورة.

وأخيرا، فإن دراستنا النقدية تستند، خامسا، إلى مبدأ إعمال الأصول وإهمال الفروع، وتنتهج سبيل المحاور كما سيعرض مفصلا في حينه.

وإن التأمل في هذه القوانين والمبادئ ليهدي إلى أن الدراسة النقدية لبديع

١- د. فريد الإنصاري:«أبجديات البحث في العلوم الشرعية»،ص: ٨٩.

٢- د. عز الدين اسماعيل:«الأدب وفنونه»،ص:١٠٩.

٣- «أبجديات البحث في العلوم الشرعية»،ص:٩٨.

القرآن لابد أن تشمل مجالين محوريين، وهما: مجال المفاهيم والمصطلحات، ومجال المنهج، وبالتالي، فإن على دراستنا أن تلامس هذين الإشكالين الداخلين في صلب الممارسة النقدية، والمشكلين لجوهر وجودها.

أ- مجال المصطلحات والمفاهيم:

إذا كان هاجس البلاغيين يتمثل في الكشف عن الفنون البديعية التي يزخر بها خطاب القرآن، والتمييز بينها عبر إفراد كل فن بعنوان انتهى بالبحث البديعي إلى ذخيرة غفل عن أي تنظيم أو خاضعة لتصنيف يقوم، غالبا، على ثنائية الأصول والفروع، أو الجنس والنوع، ويتسع ليشمل جهود القوم التي تعددت بتعدد أصحابها، وتنوعت، من حيث العمق والشمولية، بحسب مؤهلاتهم وقدراتهم وأذواقهم ، فإن هذا الأمر يدعو إلى تناول تاريخي ونقدي، يعالج كل عنوان أو تسمية وفق الشروط المعتبرة عند علماء الاصطلاح ودارسيه، ليعرف حدود اصطلاحيته أو خروجه عنها.

وعلماء المصطلح متفقون على أن « السجل الاصطلاحي في كل فرع من العلوم هو الكشف المفهومي الذي يقيم للمعرفة النوعية سياجها المنطقي بحيث يغدو الجهاز المصطلحي لكل ضرب من العلوم صورة مطابقة لبنية قياساته متى اضطرب نسقها اختل نظامها وفسد باختلافها تركيبه، فتتهافت بفعل ذلك أنسجته». [١]

وبين يدي الكشف المفهومي الموصل إلى استيعاب الجهاز المتحكم في بناء مصطلحات بديع القرآن وصياغتها وتداولها وعلاقتها بالمفهوم الذي تحيل إليه، يتعين استحضار مجموعة من الضوابط الحاكمة لاتجاه البحث في مصطلحات مختلف المرافق المعرفية.

١- د.عبد السلام المسدي:«المصطلح النقدي»،ص:١١.

١- وأولى هذه الضوابط أن المصطلح، أي مصطلح، يختص عن غيره من المفردات والعبارات بشروط قد يقع الخلاف حول بعضها بين المصطلحيين، كما قد تكون مختلفة الترتيب والأهمية، لكن ذلك ليس له كبير تأثير على مجموعها. من بين تلك الشروط:

- أن المصطلح عرف فني.

- أن دلالته لاتحتمل المجاز.

- أن دلالته تحدد قبل الاستعمال، حيث « يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم. ليصبح مقبولا كمصطلح قبولا عاما، وقبل إقراره، إنما هو اقتراح مصطلح».[1]

- أن يراعى في صياغته سهولة التداول والاختصار والجمالية.

- أنه لاتوازيه كنية أو لقب[2].

- أن يكون منقولا من المجال اللغوي الجمهوري لمناسبة معتبرة.

يشرح الإمام علي الجرجاني (٧٤٠-٨١٦)[3] الشروط الثلاثة الأولى في قوله: «الاصطلاح هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم ما ينقل

١- علي جمعة محمد:«المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط:١،ص:١٩.

٢- د.تمام حسان:«المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة»، مجلة: «فصول»، م ٧،ع٣-٤، أبريل ١٩٨٧، ص: ٢١.

٣- علي بن محمد بن على الجرجاني، ولد ببلد ة تاكو القريبة من أستراباان من أعمال طبر ستان، وتوفي بشيراز سنة ٨١٦هـ، اتصل بالتفتازاني بسمرقند، ولقي الشيرازي في شيراز، تصدر الإقراء والإفتاء، وأخذ عنه الشوكاني وغيره، من مصنفاته:«التعريفات» وهو في مصطلحات العلوم والمعارف و الفنون، و«شرح السراجية في الفرائض» و«شرح المواقف العضدية في الكلام للإيجي» و«رسالة في فن أصول الحديث» و «حاشية على المطول للتفتازاني. وحقق له الباحث المغربي د. عمو عسو كتابه «مختار الأخيار في فوائد معيار النظار» سنة ١٩٩٠، وهو مرقون بكلية الآداب بالرباط.

(نطر:«بغية الوعاة»،ج ٢/١٩٦، و «والبدر الطالع»، ج٤٨٨/١، و«أبجد العلوم»ج ٥٧/٣،و «الأعلام» ج١٥٩/٥).

عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما»[1].

وبتأمل هذا التعريف، يستطيع الدارس أن يضع اليد على ثلاث سمات أساسية بالنسبة للمصطلح، سبق لأحد الدراسين أن استنبط اثنتين منها في قوله: « يوضح التعريف السابق سمتين أساسيتين من سمات المصطلح، فالمصطلح لا يكون إلا عند اتفاق المتخصصين المعنيين على دلالته الدقيقة، والمصطلح يختلف عن كلمات أخرى في اللغة العامة، نتيجة تغير دلالي يطرأ على الكلمة العامة فيجعلها مصطلحا ذا دلالة خاصة ومحددة».[2]

آية ذلك أن رصد منظومة المصطلحات داخل أي حقل معرفي، ثم مقارنتها بالقاموس اللغوي المشترك داخل نفس اللغة يكشف أن «مجموعة كبيرة يتداولها الناس بمعانيها الشائعة، ويتداولها المختصون بمفاهيم محددة، فتنفصل هذه عن تلك في الدلالة انفصالا لايبقى معه إلا التواتر في الشكل الأدائي».[3]

وقد جعل دارس آخر تلك الخصائص مميزات ينفرد بها الاصطلاح، ولايمكن تصور نجاعته بدونها، فهو أي الاصطلاح، «استعمال خاص لمفردات اللغة ينقلها من سياقها العام إلى سياق خاص، ويجعل، من تم، للألفاظ والتعبيرات مدلولات جديدة تختلف، وبكيفية جوهرية في بعض الأحيان،عن المدلولات اللغوية والأصلية.»[4]

لكن هذا لايتم بطريقة عفوية، بل لابد من توافر شروط منها المناسبة بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية ومنها تواطؤ طائفة من العلماء والمختصين

١- على الجرجاني:«التعريفات»، تحقيق:إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ص١٩٩٢، ٢ص:٤٤.

٢- د. فهمي حجازي:«الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، مكتبة غريب، مصر، ط:١٩٩٣،ص:١٠.

٣- د. عبد السلام المسدي:«المصطلح النقدي» ص: ١٤.

٤- د. إدريس نقوري:«مدخل إلى علم الاصطلاح» ص:٧٧.

على اعتبار المفردة اللغوية مصطلحا، بالإضافة إلى وجوب التأكد من قدرة تلك المفردة على تعيين الدلالة الاصطلاحية تعيينا كفؤا وواضحا.[1]

وتحظى هذه الشروط باتفاق إجماعي بين مختلف الحقول المعرفية، وإذا أخذنا، مثلا، وضعية المصطلح عند علماء الأصول، فإننا واجدون إعلانا لهذه الشروط. يقول د. مصطفى بنحمزة: «وسمة المصطلح، كما عرفه الأصوليون، أنه هادف إلى الإحاطة بحقائق اللفظ وتكثيفها داخل المصطلح ليصير مجرد إطلاقه موحيا بجميع تلك الحقائق والمفاهيم، وسمته أيضا أنه مأخوذ من اللغة ومنقول إلى معنى جديد، وهذا النقل إما أن يكون لمناسبة، أو أن يكون وضعا ابتدائيا مرتجلا، والغالب أن يجنح بالمنقول إلى التخصيص.»[2]

وأما السمة الثالثة، فهي أن دلالة المصطلح يتفق عليها قبل استعماله وتداوله، فالاتفاق منعقد على التسمية فالنقل فالتداول، ولا يمكن أن تنعكس القاعدة، أو يقع في الوهم أن التداول سابق للاتفاق حول المفهوم والنقل، لأن في ذلك مظنة الخلط والاضطراب وانعدام التواصل المعرفي السليم.

ومع أن من مقتضيات القول بوقف الاصطلاح على العلماء المختصين الذهاب إلى أن كل حقل معرفي يستعمل مصطلحات مشروطة بخصوصيات الموضوع ووجهة النظر والأهداف المتوخاة[3]، إلا أن هذا الوضع لا يمنع من تواجد تقاطعات مصطلحية بين حقول متقاربة، فيستعير حقل ما عناصر مصطلحية من حقل آخر مجاور، وإن كانت هذه الاستعارة قد تعدل من معناه الأصلي، أو تغير بعض خصائصه.[4]

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- د. مصطفى بنحمزة: «إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى» مجلة كلية آداب بفاس، ع: ٤، ١٩٨٨، ص: ٤٣٧.

3- Robert GalisonM et D:Coste: «Dictionnaire de didactique des langues» ed. Hachette;1976:p:557.

4- I bid;p:557.

ولأن الأمر مشروط أساسا بسلامة التواصل وصوابه، لزم أن يكون المصطلح متمتعا بالاقتصاد اللغوي والاختصار التركيبي الآخذ بحجزات الجمالية في الصياغة والإيقاع، وأن تتحقق فيه شروط الاصطلاح حتى لا يتصور أن تقوم كلمة أخرى مقامه، إذ لو صح ذلك لكانت تلك الكلمة أحق بالاصطلاح منه، وأقدر على ولوج حلبة التداول، وذلك يتطلب قيودا ونواميس تتحدد بمعطيات وثيقة مثل «ضوابط الترتيب والإيقاع ومقومات الرشاقة، وهو ضرب من البحث قائم بذاته عند أهل الدراية لا يستوي في حقه إلا بتعاضد المعرفة اللسانية والخبرة الأسلوبية حتى يتحقق الانسجام بين مخارج الحروف وبنية الحركات وتركيبة المقاطع، ثم يتطابق الكل مع خصائص الإيحاء الدلالي».[1]

ومن الشروط الخاصة ببديع القرآن، والتي يقوم البحث على رعايته رفقة أضرابه، أن يتوفر في المصطلح شرط «المناسبة المقامية»، ويقصد به أن يكون لائقا بخطاب القرآن في جلاله وعظمته، إذ ليس الاصطلاح عملية اتفاقية تتحدد مضامينها ورؤاها بانتهاج سبيل الشروط التقنية السالفة، بل لابد من إحكام أصل الأصول، وهو ألا تكون متسمة بالتعسف أو العبثية أو التنقيص من شأن القرآن أو منزله.

واستنادا إلى هذا الشرط الأساس، فإننا نعقد مبحثا خاصا لإبراز ظاهرة التعسف والعبثية وعدم المناسبة في كثير من المصطلحات التي يعج بها حقل بديع القرآن.

١- «المصطلح النقدي»، ص: ١٤.

ولنا في ما اعترض به الزركشي (٧٤٥-٧٩٤)[١] على من وصف فواصل القرآن بالسجع، وعلى ما استدرك به ابن المنير الإسكندري(٦٢٠-٦٨٣)[٢] على الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨)[٣] في استعماله لمصطلح التخييل في حق كلام الله، وعلى رد ابن النقيب (٦١١-٦٩٨)[٤] لمصطلح «الجهامة» ، أسوة حسنة، إذ علل صاحب«البرهان» فساد إطلاق مصطلح السجع على فواصل القرآن بكون« السجع أصله من سجع الطير، فشرف القرآن الكريم أن يستعار لشيء

١- الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، عالم مصري من علماء القرن الثامن الهجري، ولد بالقاهرة، وتتلمذ على يد جمال الدين الإسنوي رئيس الشافعية بالديار المصرية، وعلى الحافظ ابن كثير، من مصنفاته: «البحر المحيط في أصول الفقه» و «البرهان في علوم القرآن» و «التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح»، وغيرها،(انظر «الدرر الكامنة»، ج ٣/٣٩٧-٣٩٨، و«حسن المحاضرة»،ج١/١٨٥-١٨٦، و«الشذرات» ،ج٦/٣٣٦، و«كشف الظنون»، ١٢٥ -١٢٦، و«الأعلام». ج٦/٦٠/٦١).

٢- ابن المنير العلامة ناصر الدين أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الجروني الإسكندري المالكي، قاضي الإسكندرية ، ولد سنة ٦٢٠، وبرع في الفقه والأصول والنظر والبلاغة ، توفي سنة ٦٨٣ هـ. من مصنفاته: «الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» المطبوع على هامش الكشاف. (انظر:«الشذرات»، ج٥/٣٨١ج١/ ٢٢٠).

٣- محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، من أئمة العلم بالأدب والتفسير والفقه، ولد بزمخشر، وتوفي بالجرجانية وهما من قرى خوارزم، كان معتزلي المذهب،

من مصنفاته: «الكشاف» في التفسير، و «المفصل في علم العربية» و« الكلم النوابغ»، و«أساس البلاغة» وغيرها...(أنظر «الوفيات» ج٥/١٦٨- ١٧٤، و«بغية الوعاة» ،ج ٢/٢٧٩ - ٢٨٠، و«الشذرات»، ج ٤/١١٨ -١١٢، و «سير أعلام النبلاء»،ج ٢٠/١٥١-١٥٦).

٤- هو أبو عبد الله محمد بن سليمان الشهير بابن النقيب، ولد بالقدس في منتصف شعبان سنة ٦٦١ هـ، وصفه أكثر من واحد بأنه كان إماما زاهدا عابدا، وكان الناس يقصدون زيارته بالقدس، ويتبركون بدعائه، قدم مصر، ودرس بالقاهرة، من شيوخه يوسف المخيلي، والشيخ العارف شهاب الدين السهروردي الفقيه الشافعي المفسر، ومن تلامذته الحافظ الذهبي، وعلم الدين البرزالي، وأبو حيان الأندلسي، وآخرون. وتوفي ببيت المقدس سنة ٦٩٨. من مصنفاته:«مقدمة في تفسير القرآن الكريم»، وقد كان ينسب خطأ إلى ابن قيم الجوزية بعنوان « الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» و«التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير»
(انظر:«الوفيات»،ج ٢/٢١٥، و «الوافي بالوفيات» ،ج ٣/١٣٦، و «الأعلام، ج ٦/ ١٥٠).

فيه لفظ هو أصل في صوت الطائر، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في اسم السجع الواقع في كلام آحاد الناس، ولأن القرآن من صفات الله عز وجل، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها وإن صح المعنى».(١)

ورفض ابن المنير الإسكندري، بموجب الشرط نفسه، أن يستعمل مصطلح «التخييل» في حق الخطاب القرآني، وانتقد الزمخشري في ذلك انتقاداً، واعتبر أن استعماله في حق القرآن «سوء أدب في الإطلاق، وبعد في الإضرار، فإن التخييل إنما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق فإن يكن معنى ماقاله صحيحا، فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة لامدخل لها في الأدب الشرعي».(٢)

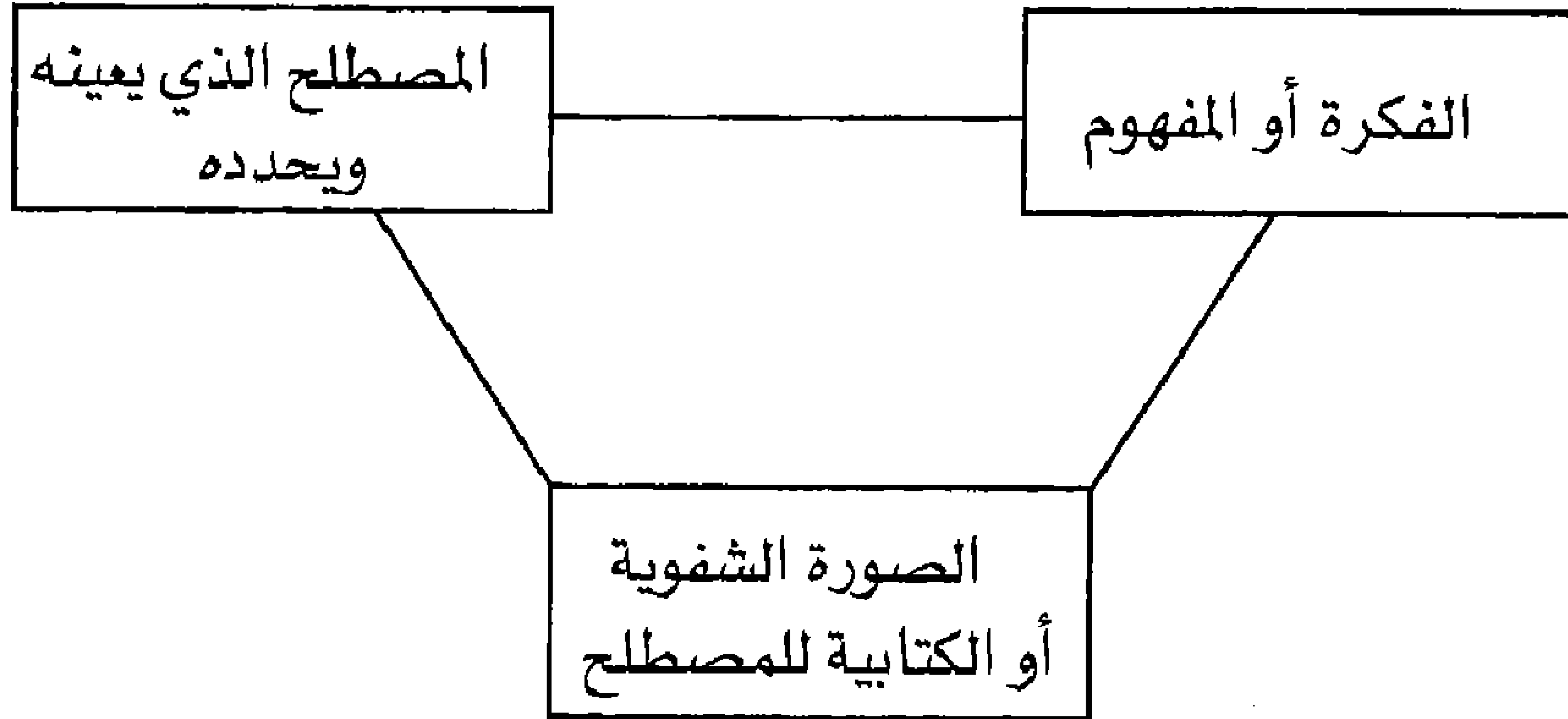
ورد ابن النقيب مصطلح «الجهامة»، ونفى أن يوصف به القرآن معللا

١- الإمام الزركشي: « البرهان في علوم القرآن»، ج:١ ٥٤.

٢- ابن المنير الإسكندري: « الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، ج١، هامش ص:٢٨٥، وانظر وقفات نقدية أخرى من المصطلح نفسه في: ج٢، هامش ٢: ١٢٩، حيث يقول: « إطلاق التمثيل أحسن وقد ورد به الشرع، وأما إطلاقه التخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم يرد به سامع.»، وج٣، هامش ص: ٤٤٥. وقد بلغ من شدة تحرز ابن المنير أنه كان يتعقب الزمخشري، في العديد من العبارات، باعتبار أنها لا تليق بكلام الله عز وجل، من ذلك أن الزمخشري في معرض كشفه عن أسرار قوله تعالى ﴿ مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (آل عمران/١١٧)، أثار الإشكال الآتي: «فإن قلت الغرض تشبيه ما أنفقوا في قلة جدواه وضياعه بالحرث الذي ضربه الصر، والكلام غير مطابق للغرض حيث جعل ما ينفقون ممثلا بالريح» (الكشاف، ج:١. ص: ٤٥٧). فقد رد عليه ابن المنير بقوله: «أما إيراد السؤال، فلا نرتضي صيغته لما فيه من حيف بالأدب، إذ جزم السائل المقدر بأن الكلام غير مطابق لمراده، واللائق بالسؤال الوارد عن كتاب الله أن يذكر بصيغة الاسترشاد الصريحة لابصيغة الاعتراض المحضة.. فكيف يليق التسامح في ايراد الأسئلة على كتاب الله تعالى بصيغة الاعتراضات، وإنما يسأل عن كتاب الله تعالى بمرأى ومسمع على علم بأنه كلام لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، فما أجدره أن يتوفر في الاسترشاد، وأن يتأدب في الإيراد .» (هامش الإنصاف على الكشاف، ج:١، ص: ٤٥٨).

رده بقوله: «وأما الجهامة، فليس في القرآن منها شيئ، فإن الجهامة لاتكون إلا من غلط طبع، وشدة حصر ولكن، والقرآن العظيم منزه عن ذلك».[1]

٢- وثاني ضوابط الدراسة المصطلحية أن الحديث عن المصطلح إنما يتم من خلال العلاقة البنيوية بين المصطلح والمفهوم والصورة الشفوية أو الكتابية التي توحد بينهما:



إن المفهوم يستعمل بمعنى «وحدة فكرية يعبر عنها عادة بمصطلح أو برمز حرفي أو بأي رمز»[2]، وقد تكون المفاهيم تمثيلا ذهنيا لا يقتصر على الكائنات والأشياء، بل يشمل، بمعنى أوسع، الأوصاف والأعمال والأوضاع والحالات والعلامات[3].

والمفهوم، في أي مقولة، لايكون إلا مسندا أو مسندا إليه[4]، إذ لو كان مسندا ومسندا إليه في سياق واحد لكان ذلك أقرب إلى الخطل المعرفي الذي لا يستقيم معه إدراك أو تصور.

١- ابن النقيب: «مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والبديع والمعاني وإعجاز القرآن»، تحقيق: د. زكريا سعيد على، ص:٤٦٦.

٢- مجلة «اللسان العربي»، الصادرة عن مكتب تنسيق العريب بالرباط سنة ١٩٨٣ ع:٢٢ص ٢٠٣.

٣- نفس المرجع والصفحة.

٤- نفس المرجع والصفحة.

ومن مقتضيات هذه العلاقة أن يكون لكل مفهوم مصطلح يعينه، ولكل مصطلح مفهوم يعرف به ويملأ فراغه الدلالي، لأن القاعدة تنص على أن الافتراق في الدلالة موجب للافتراق في المصطلح، وهذا ما عناه عبد القاهر الجرجاني (-٤٧١هـ)[1] بقوله: «وإذا افترقا هذا الافتراق، وجب أن نفرق بينهما في الاصطلاح والعبارة».[2]

وقد اعتبرنا هذا المبدأ هاديا لهذه الدراسة المتعلقة بمصطلحات بديع القرآن، بل إننا نعده ميزانا توزن به المفردات لمعرفة راجحها من مرجوحها في حقل التداول الإصطلاحي.

٣- أما ثالث الشروط والضوابط التي تحدد مفهوم الدراسة المصطلحية، فهو أن يعمد الباحث في هذا المجال إلى وضع شخصية متكاملة لكل مصطلح يراد دراسته، والمقصود بالشخصية أن ترسم له أسماؤه وألقابه، وأن تحدد له بداية تداوله في ساحة الاشتغال الاصطلاحي، وتطورات ذلك التداول عبر مسيرته التاريخية، وأن لايكتفي بذلك حتى يظهر البحث معانيه اللغوية والاصطلاحية.

وقد لخص أحد المصطلحيين المعاصرين طريق إنجاز الشخصية المتكاملة للمصطلح، أي مصطلح، وكانت، عنده، مستوعبة للمحطات الآتية:

- ذكر لقب المصطلح.

١- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، المتكلم على مذهب الأشعري، والفقيه على مذهب الشافعي، من أئمة اللغة، وواضع أصول البلاغة العربية ، ولد بجرجان، أخذ النحو عن شيخه أبي الحسين محمد بن الحسين بن الوارث الفارسي، ابن أخت أبي علي الفارسي، لم يخرج عن جرجان، من مصنفاته: «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» و «الرسالة الشافية في إعجاز القرآن» و «المقتصد في شرح الإيضاح» لأبي علي الفارسي. توفي سنة ٤٧١هـ. انظر: «فوات الوفيات» ج ٢٩٧/١ و «بغية الوعاة» ، ج ١٠٦/٢ و «الأعلام» ج٤٨/٤-٤٩).

٢- عبد القاهر الجرجاني: «أسرار البلاغة»، ص:٣٠٤.

- تحديد المعاني الكبرى له تحديداً لغويا.

-دراسته دراسة مصطلحية تتبع الخطوات التالية:

أ- تحديد معناه أو معانيه الرئيسية.

ب- ذكر صفاته.

ج- ذكر العلاقات التي تربط المصطلح بسواه، والتأشير على الفروق الفاصلة له عن سواه.

د- الإشارة إلى معانيه الفرعية.

هـ- عرض ضمائم المصطلح.(١)

٤- وأما رابع الشروط، فهو أن المصطلح ينحو نحو التخصيص، ليس في دلالته ومفهومه فقط، وإنما في شواهده ونماذجه التمثيلية، إذ لايعقل أن يكون المصطلح محيلا على أمر عام غير مخصوص أو مميز بخصائصه.

ومفهوم التخصيص آيل إلى «أن تصبح الدائرة المعنوية للمصطلح أصغر من الدائرة التي يدل عليها(٢) خارج حدود اصطلاحيته، سواء في الاستعمال اللغوي أو قبل دخوله مرحلة الاصطلاحية المعتبرة.

وقد كانت نصيحة العلماء للناظر في علم البديع، مثلا، أن «يعرف أصناف البديع، ويعرف ما بينها من التفاوت، وما اشتمل عليه كل صنف من الخصوصية، حتى يقرن كل شكل بشكله».(٣)

وذلك أن معرفة خصوصيات المصطلح الدلالية مؤدية إلى إدراك التمايزات، ولايمكن وعي مابين المصطلحات من تفاوت، أو تقاطع، إلابعقد التمايزات،

١- د. الشاهد البوشيخي:« مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ» ، ص: ١٨ - ١٩

٢- المرجع نفسه، ص:٨٦.

٣- ابن الزملكاني: «التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن.» تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، ط١، ١٩٦٥، ص:١٦٦.

إذ الأصل في الأشياء الاستقلال«والأسماء في أصل الوضع هي على التباين»[1] كما يقول السجلماسي (٧٠٤)[2]، وإحكام الخصوصيات، إذ «الغالب أن يجنح بالمنقول إلى التخصيص»[3]، مادام «المعنى الجمهوري أعم وصفا، والصناعي أخص».[4]

وإن الإلحاح على هذا الشرط نابع من كون بعض البلاغيين اخترعوا ألقابا، وركبوا لها مفاهيم، لكنهم، أثناء التمثيل والاستشهاد، راحوا يصرحون بأن جميع القرآن قابل لأن يكون شاهدا على ذلك الفن، ودليلا عليه، وسنبرز كيف أن هذا الشرط يختل مع كثير من المصطلحات والألقاب، مثل «الائتلاف» و«حسن البيان» و«الانسجام» وغيرها، بل إنهم عكسو الوضع في مناسبات، كأن يذكروا لقب الفن ومصطلحه ومفهومه، ثم يقرون بأنهم لم يجدوا له في القرآن شاهدا، أو يدخلون ضمنه شاهدا واحداً بنوع من التأول والتكلف المنهي عنه بين يدي الخطاب القرآني.

ب - مجال المنهج:

إن الدراسة المنهجية تعني، في أبسط صورها، أن ما يعتزم البحث إنجازه، على مستوى النقد، إنما يستند إلى منهج قبلي وخطة محددة ومعايير مسطرة. وإذا كان المنهج هو «الطريق الواضح»[5]، حسب تعريف الأقدمين، أو هو ، بحسب المحدثين «برنامج يضبط سلفا متتالية من العمليات يتعين

١- السجلماسي: «المنزع البديع»، ص:٤٤٢.

٢- القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري، أبو محمد السجلماسي الأديب والبلاغي، ولد ونشأ بسجلماسة، ورحل إلى فاس، فأخذ عن علمائها بالقرويين. وصنف: «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع». وتوفي سنة ٧٠٤هـ. (انظر ترجمة له في مقال الباحث سعيد أعراب، مجلة: «دعوة الحق، عدد:١٠/ ١٩٦٠»، وعدد: ١٩٦٢/٤، و «الأعلام»، ج ١٨١/٥).

٣- د. مصطفى بنحمزة، مرجع مذكور، ص: ٤٣٧.

٤- «المنزع البديع»،ص:٣٣٧.

٥- ابن منظور: «لسان العرب»ج:٢، ص:٣٨٣.

إنجازها، وينبه إلى كل شطط محتمل لتجنبه، وذلك قصد الوصول إلى نتائج محددة» مما يعني أن فكرة المنهج هي، دائما، « الاتجاه المحدد المنتهج بطريقة منتظمة أثناء الاشتغال العقلي»(١)، فإن المتأمل في التراث الهائل لبديع القرآن، استنادا إلى المفهوم السابق للمنهج، يقف على حقيقة تشكل هاجسا نقديا في هذا الكتاب، وهي أن إنتاج البلاغيين في هذا المضمار كان خلوا من أي منهج محكم تستشف عناصره من خلال ترتيب المادة وتقديمها، وتحديد مجال العلم وموضوعه، وعرض الشواهد والعلاقات.

ولايعثر الباحث إلا على أمشاج من الجمع والتفريع والتوليد، مما لم يسلم من التوارد والتداخل والتكرار، خاصة في ظل الرغبات البيداغوجية الطارئة والمتمثلة في اختصار المطولات وتطويل المختصرات.

وهذا يعني أن « بديع القرآن» في حاجة إلى دراسة منهجية بغية إصلاحه من مختلف الأدواء التي اعترضت طريقه، ورانت على مباحثه وفصوله.

ولايعني هذا أن ذلك التراث خلو من أي بوادر منهجية، أو محاولات واعية بضرورة إصلاح أحواله، بل القصد في الحكم يقتضي الإشارة إلى أن هناك محاولات تسعى الدراسة إلى الوقوف عليها، وتتعلق، أساسا، بجهود ابن أبي الأصبع والسجلماسي وابن البناء المراكشي (٦٥٤-٧٢١)(٢).

ونظرا للتقارب الذي قد يتبادر في علاقة الدراسة المصطلحية بالدراسة المنهجية، فإن الأجدر أن نسجل، هنا، بأن الدراسة المنهجية أعم من الدراسة

1- Andre Lalande; «Vocabulaires techniques et critiques de la philosophie.»p:624.

٢- أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي العددي المراكشي، ولد وتوفي بمراكش، هو عالم بالمعارف العقلية والنقلية. من مصنفاته: «التلخيص في الحساب» و «الأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة» و «الروض المريع في صناعة البديع» الذي حققه الأستاذ رضوان بنشقرون من المغرب. (انظر: «الدار الكامنة»، ج ٢٧٨/١، و «البدر الطالع»، ج١/١٥٧-١٥٨، و«معجم المؤلفين» لعمررضا كحالة، ج٣١/٢).

المصطلحية، لأن الثانية مختصة بالمفردات في استقلاليتها وبنيتها الداخلية، ونماذجها وشواهدها، في حين أن الأولى عامة للأصول والفروع، باحثة في العلاقات المنطقية والبلاغية بين دلالات تلك المصطلحات، ناقدة ومتسائلة، حتى تسلك في مسلك معتبر.

ورغم أهمية الدراسة المصطلحية، فإنها تظل عديمة الفائدة بالنسبة لبديع القرآن، أو قد تتحول إلى مجرد ترف معرفي، إن لم يعرج البحث على الدراسة المنهجية لهذا العلم المهدد بالأزمات بغية إصلاح أطره وتقويم آلياته وتوجيه مضامينه.

وبعبارة أدق، فإذا كانت الدراسة المصطلحية تهتم بالجزئيات والمفردات، فإن الدراسة المنهجية تتجاوز ذلك إلى الأطر والكليات والعلاقات.

ونستطيع أن نقدم مثالا توضيحيا لهذا الكلام النظري من خلال الوقوف عند مفردة «التصريف» التي تنتمي إلى مصطلحات بديع القرآن.

فالدراسة المصطلحية له هي ذكر معانيه اللغوية، وإبراز المناسبة بين المعنى الجمهوري والمعنى الاصطلاحي، ثم تحديد مفهومه في اصطلاح البلاغيين، مع الوقوف على الفروق الممكنة بين تعريفاتهم له.

أما الدراسة المنهجية، فتتجاوز هذا الأفق إلى البحث في القضايا الآتية:

- لماذا يسمي ابن أبي الإصبع هذا الفن البديعي باسمين مختلفين، أولهما

التصريف، وثانيهما الاقتدار[1].

- لايمكن اعتبار الاقتدار فنا بديعيا، وإنما هو طاقة فنية وإبداعية، أي إن الاقتدار يكمن وراء مختلف الفنون البديعية ، ويقبع في طاقات المتكلم بالخطاب. ومن هنا، لا اعتبار لمفردة «الاقتدار» في دراسة بديع القرآن.

- والذي يؤكد هذه النتيجة، أن الأصل المنهجي يتمثل في وضع المصطلحات في سياقها الزمني، واصطفاء المصطلح السابق تاريخيا، وإيلائه الأولوية التي يستحقها، خاصة إذا كان متوفرا على مختلف شروط الاصطلاح ومقاييسه، مصوغا في صورة لفظية وصوتية تتوفر فيها الدقة، وتستوعب الاقتصاد اللغوي المنشود.

وقد كان بعض البلاغيين مطبقين لمقتضيات هذا الأصل المنهجي كما سنرى، تفصيلا لاتلميحا، مع الآمدي(-٣٧٠)[2] وابن سنان(٤٢٣-٤٦٦)[3] ردا على مقترحات «قدامة بن جعفر» الاصطلاحية ، وقلبه لأوضاعها المنهجية.

١- يقول ابن أبي الإصبع :«الاقتدار هو أن يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة، وطورا يبرزه في صورة الإرداف، وآونة يخرجه مخرج الإيجاز، وحينا يأتي به في ألفاظ الحقيقة.. وعلى هذا أتت جميع قصص القرآن العزيز، فإنك ترى القصة الواحدة التي لاتختلف معانيها كيف تأتي في صور مختلفة، وقوالب من الألفاظ متعددة، حتى لا تكاد تشتبه في موضعين منه، ولابد أن تجد الفرق بين صورها ظاهراً. انظر: «بديع القرآن»، ص:٢٨٩-٢٩٠، وقارنه بتعريفه للتصريف في: «تحرير التحبير» ص:٥٨٢-٢٨٣.

٢- أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحي الآمدي الأصل، البصري المولد والنشأة، أخذ العلم عن الأخفش والزجاج وابن السراج وابن دريد وغيرهم. توفي بالبصرة سنة ٣٧٠هـ. من مصنفاته: «الموازنة بين الطائيين أبي تمام والبحتري» و «تبيين غلط قدامة في نقد الشعر» و «المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء». (انظر: «إنباه الرواة»،ج١/ ٣٢٠-٣٢٤ و «معجم الأدباء» لياقوت، ج ٨/ ٧٥ -٩٨، و «الأعلام»، ج ٢/ ١٨٥).

٣- عبد الله محمد بن سعيد بن سنان أبو محمد الخفاجي الجلبي، ولد سنة ٤٢٣ هـ، وأخذ الأدب عن أبي العلاء المعري وغيره، مات مسموما سنة ٤٦٦هـ، وحمل إلى حلب. له ديوان شعر، وصنف في البلاغة «سر الفصاحة». (انظر«فوات الوفيات» ج١/ ٢٣٩، و«الأعلام» ج٤/ ١٢٢).

إلا أن اقتضاءات التقديم تقتضي الإشارة إلى أن مستند هذه الدراسة، بخصوص الملحوظة السابقة، إنما يجد أرضيته في صنيع بعض البلاغيين القدماء، أمثال الآمدي الذي سطر الأصل المنهجي لهذه العمليات في سياق نقده لصنيع قدامة بن جعفر حين خالف السابقين، واستحدث مصطلحات تسمى بها مفاهيم بديعية. يقول الآمدي:

«وما علمت أن أحدا فعل هذا غير أبي الفرج (٢٦٠ أو ٢٧٠ - ٣٣٨هـ)[1]، فإنه، وإن كان هذا اللقب يصح لموافقته معنى الملقبات، وكانت هذه الألفاظ غير محظورة، فإني لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه، مثل أبي العباس عبد الله بن المعتز وغيره ممن تكلم في هذه الأنواع، وألف فيها، إذ قد سبقوه إلى التلقيب، وكفوه المؤونة»[2].

وبالنسبة لمصطلح الاقتدار، فهو متأخر، تاريخيا، على مصطلح «التصريف».

- ودليلنا على أن مصطلح: «التصريف» سابق هو أنه وارد عند الرماني (٢٩٦ - ٣٨٤هـ)[3]، المتوفى في القرن الرابع الهجري[4]، وأجدر بابن

١- هوقدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج، من البلغاء المتقدمين في علم المنطق والشعر، أسلم على يد المكتفي بالله العباسي، وتوفي ببغداد. له مصنفات منها: «نقد الشعر» الذي نشأت حوله حركة نقدية أسهم فيها كل من الآمدي وعبد اللطيف البغدادي وابن رشيق وغيرهم، و«جواهر الألفاظ» و«الخراج». (انظر: «معجم الأدباء»، ج ٢٠٣/٦ و«الأعلام»، ج ١٩١/٥).

٢- الآمدي؛ «الموازنة بين الطائيين»، ص:٢٥٨.

٣- الرماني؛ «النكت في إعجاز القرآن» ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ص :١٠٢.

٤- أبو الحسن على بن عيسى بن على الرماني النحوي المتكلم، أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، ولد ببغداد، وتتلمذ على يد الشيخ أبي بكر بن دريد والشيخ أبي بكر بن السراج، توفي سنة ٣٨٤هـ وقيل كانت ولادته في سنة ٢٧٦هـ.له رسالته: «النكت في إعجاز القرآن»، و يذكر المؤرخون أن له تفسيراً للقرآن الكريم و «الحدودالأكبر»، وشرح أصول ابن السراج». (انظر: «إنباه الرواة على أنباء النحاة» للقفطي، ج ٢٩٤/٢، و «الوفيات، ج ٢٩٩/٣»، و«بغية الوعاة»، ج١٨٠/٢، و «الأعلام»، ج ٣١٧/٤).

أبي الإصبع أن يتبعه في التلقيب، بدل اختراع ألقاب جديدة لنفس الفنون البديعية.

- وقد فات محقق كتابي ابن أبي الإصبع د. محمد حفني شرف التنبه إلى هذه الأسبقية، فظن أن مصطلح: «التصريف» من ابتكار ابن أبي الإصبع، وقد بان أن أصله يؤول إلى الرماني.

لقد ظهرت، إذن، أهمية الدراسة المنهجية بالنسبة لموضوع بديع القرآن، وهو الموضوع الذي لايجدي معه إعادة صياغة التعريفات بلغة معاصرة، أو الإكثار من الشواهد والنماذج، وإنما لابد من إعادة النظر في الأسس والأطر و«فلسفة التنظير» لهذا الموضوع عند الأقدمين.

ولابد أن تستند الدراسة المنهجية إلى مقولات وبنود تختبر فعاليتها أثناء العمل والتطبيق، والمقولات المنهجية ذات أهمية كبرى، لأنها تضمن سلامة التحليل، وتعين على توجيه السؤال والنقد، وصياغة الأحكام والاعتراضات.

ومن أهم المقولات التي يستعين بها البحث في دراسته المصطلحية والمنهجية لبديع القرآن، نذكر:

- الوجوب في قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاص.
- لابد من مراعاة الأصول قبل الفروع.
- تجنب التداخل والتحرز من التوارد أمران لا زمان للمصطلحات، نظرا لانبناء المفاهيم والقضايا عليها، وما بني على فاسد، كان حكمه الفساد.
- إعمال المصطلح السابق، وعدم الالتفات إلى المصطلح الحادث وفق الشروط المعتبرة في الاصطلاح.
- إهمال التكرار المفاهيمي والمصطلحي.
- اعتبار فنون البديع وسائل لاغايات.
- الغاية من الاشتغال ببديع القرآن تدبر خطاب الله وإدراك معانيه.

- الفن البديعي غير مفصول عن معناه ، بل هو مقتض له، وداع إليه.
- إدراك البنية الكلية للخطاب شرط في تحليل الفن البديعي.

ومادمنا بصدد تحديد مفاتيح هذه الدراسة، نشير إلى أن الفصول القادمة تمثل موعدا تطبيقيا مع مختلف هذه المقولات، وستكون مناسبة لتحديد مفهوماتها ومعانيها النظرية من جهة، وتطبيق مقتضياتها من جهة ثانية.

بهذه المقدمات المجملة، نكون قد خلصنا إلى تحديد أهم المعاني الحافة بالمفردات المشكلة لعنوان هذه الرسالة، والتي ستتخذ أبعادها التطبييقية في قابل التحليل.

الفصل الثاني

دراسة في جهود السابقين

تمهيد

من تقاليد البحث الجاد ومقتضياته المعرفية والمنهجية أن يتوقف الدارس في بداية عمله إزاء الجهود التي سبقته في نفس المجال الذي يختار ارتياد آفاقه، ليعرض لها عرضا مركزا، وقد يسعى إلى تقويمها بما تهدي إليه الأسس الموجهة لمجموع آلياته المعرفية والمنهجية.

وإذا استقام للباحث ذلك العرض والتقويم، استطاع أن يواصل بحثه على أرض صلبة، حريصا على تجاوز التكرار، مقتنعا بضرورة إسناد المعروف العلمي إلى أهله الذين سبقوه بإحسان إلى شق سبيل البحث الذي يستأنف هو اختياره في فترة زمنية لاحقه.

وبالنسبة لموضوع: « بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية»، فلم يخل، هو الآخر، من إسهامات نقدية سعت إلى قراءة النماذج المتاحة لها في مستوى الأصول والمبادئ والمصطلحات، إلا أن هذه الإسهامات لم ترد في سياق بحث خاص بدراسة نقدية ومنهجية لبديع القرآن، بحث واصف وناقد.

وبالرغم من أنها وردت في سياق آخر يغلب عليه طابع العرض والتحليل، فإنها أنتجت معرفة تسير في اتجاهين متوازيين: اتجاه الوصف واتجاه النقد، إذ كانت لا تكتفي بوصف المفهوم البديعي الذي يعينه مصطلحه، أو مصطلحاته، وإرداف ذلك بالشواهد القرآنية المناسبة، وإنما تباشر نقدا للعديد من الإجراءات والتصورات والأوضاع الاصطلاحية.

وبهذا الوصف المزدوج، كانت أحق بأن تعتبر دراسات سابقة في مجال بديع القرآن نفيد منها في هذا البحث، ونعرض لها عرضا نقديا يناسب حجم المقدمات.

وقد ظهر أن تلك الدراسات تضم المؤلفات الآتية:

- «خصائص التعبير القرآني» لعبد العظيم المطعني.
- «البديع في ضوء أساليب القرآن» لعبد الفتاح لاشين.
- « قضية الإعجاز القرآني» لعبد العزيز عبد المعطي عرفة.
- «التناسب البياني في القرآن الكريم» لأحمد أبو زيد.
- «حسن التعليل: تاريخ ودراسة» للطفي السيد صالح قنديل.
- «أسلوب الالتفات في القرآن الكريم» لحسن طبل.
- «الفاصلة في القرآن» لمحمد الحسناوي.
- «براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور»: لبدري عبد الجليل.

هذه باختصار، أهم الجهود التي سبقتنا إليها في موضوع «بديع القرآن، دراسة تاريخية نقدية»، قصدنا من وراء عرضها تأكيد الحقائق الآتية :

- إن هذا الإحصاء نسبي، فنحن متيقنون من وجود دراسات وبحوث ومقالات لم نتمكن من الوصول إليها في الظروف الراهنة من البحث، ونرجو أن يسعفنا الاستقراء الناقص في التخلص من الإحساس السلبي الذي يرافقنا إزاء هذه الوضعية المعرفية، لأن من مقتضيات الاستقراء الناقص افتراض إلحاق الدراسات غير المتوفرة لدينا الآن بأخواتها التي في حوزتنا، وفي حالة توفر أي دراسة، فنحن مستعدون للاستفادة منها منهجيا ومعرفيا.

- وهذا الإحصاء يدل- حسب علمنا الحاضر- على أننا لا نتوفر على دراسة مستقلة تختص بالدراسة التاريخية والنقدية لبديع القرآن.

- ومع ذلك، فقد استطاعت تلك الدراسات، في مجملها، أن تلامس الإطار العام للقضايا الجوهرية في الموضوع، وسيكون لها حضور فعال أثناء مقاربتنا التطبيقية.

وبغية الترتيب السليم، سنعقد لهذه الوقفة النقدية مع الدراسات التي سبقتنا إلى مجال بديع القرآن و مصطلحاته مبحثين: أولهما يقتصر على الدراسات العامة لبديع القرآن، في حين نفرد ثانيهما للمسائل الخاصة، ما دامت بعض المؤلفات والدراسات اختارت البحث في مسألة مخصوصة من مسائل بديع القرآن مثل الفاصلة والتعليل وبراعة الاستهلال والتناسب والالتفات..

- **«خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية»: د. عبد العظيم المطعني.**

هذا المؤلف دراسة تحليلية لأساليب القرآن المتنوعة، غني بملحوظاته البيانية، باحث في تعليقات البلاغيين والمفسرين حول مخاطبات القرآن. وهو، في أصوله المنهجية، قائم على فكرة إعجاز القرآن ومباينته لكلام الأدباء والشعراء، معلل لذلك بالمفاهيم البلاغية وأسرارها الكثيرة. وقد أفرد الباحث الباب الخامس للحديث عن بديع القرآن، لكن التأمل الدقيق في الكتاب يثبت أن بقية الأبواب غنية بالقضايا المرتبطة ببديع القرآن، ولذلك فإن ملحوظاتنا لن تتعلق بالباب المذكور فقط، بل ستتجاوزه إلى كثير من الالتفاتات والقضايا الواردة خارجه.

١- رغم ما بذله الكاتب من جهود لإبراز بعض الأزمات الجاثمة على علم بديع القرآن، إلا أنه ظل أسير النظرة «التقليدية» لهذا البديع، وقد ظهر هذا الركون في المستويات الآتية:

أ- ظلت نظرته إلى البلاغة القرآنية محكومة بالثالوث الصناعي الذي رفع قواعده شراح السكاكي ممن اقتنصوا عبارته«تحسين الكلام»[1] الواردة عنده في «مفتاح العلوم». ليؤسسوا بها شرعية تقسيم البلاغة إلى بيان ومعاني وبديع، وليفردوا، نتيجة ذلك، علم البديع بطابع المادة المكملة للحسن في الخطاب. يقول المطعني:«إن منزلة البديع من الأسلوب منزلة المكملات في الجمل بعد استيفاء ركنيها ، ولم يقل أحد بتهوين شأن تلك المكملات في الإفصاح عن المعنى واكتماله، فليس في البديع مظهر ترف في البيان، وإنما هو

١- الإمام السكاكي: «مفتاح العلوم». ص:٤٢٣.

إضافات تزدان بها العبارات، وتكسبها بهاء وخلابة».[1] وقد عكف دارسون على نقد هذا التصور التكميلي للبديع القرآني بصفة خاصة، وللبديع بصفة عامة، وهو ما سنعرض له في قابل التحليل، بل إن المطعني نفسه ينتقد هذا التصور، لأنه مدرك للتداخل الحاصل بين الثالوث، مخطئٌ لتصنيفات البلاغيين في أكثر من مناسبة، وكلامه واضح لا يحتاج إلى تأويل. يقول: «أما ما يرجع إلى البديع بعامة، فإنه في حاجة إلى الإنصاف وإعادة النظر، نحن هنا أمام طريقتين: إما أن نطلق كلمة «بديع» على فنون البلاغة جميعا، وإما أن نرد كل حق إلى نصابه، فنرد ما للمعاني للمعاني، وما للبيان للبيان، مما يدرس ضمن فنون البديع، ولو فعلنا ذلك، لما بقي شيئ يمكن أن يطلق عليه بديعا، لاختلاس هذه الفنون من علمي المعاني والبيان إلا فيما ندر»[2].

إن المطلوب، في الدراسة العلمية المستعجلة، هو نقد الثالوث البلاغي، لاالركون إلى التسليم به، والاهتداء بثوابته. وقد لاحظ المطعني بعضا من الاضطراب في جهود أبي هلال العسكري، إذ درس فنونا متباينة داخل دائرة البديع. وهي التشبيه والإيجاز والإطناب والسجع والازدواج. وعلق على مسلكه بقوله: « ومعروف أن التشبيه من مباحث البيان، أما السجع والازدواج، فمن مباحث البديع، وللعسكري عذره في إخراجهما من دائرة البديع، لأن مسائل العلوم الثلاثة لم تتضح كل الوضوح في عصره».[3] وكأن بلاغيي العصور اللاحقة أنهوا هذا التداخل والاضطراب بإسناد كل فن إلى دائرته الواضحة، مع أن الواقع بخلاف ذلك، وماذاك إلا لأن أزمة البديع تسربت إلى شرايين هذا العلم منذ نشأته، فتوارثها اللاحق عن السابق توارث الأمراض والعلل.

١- د. عبد العظيم المطعني:«خصائص التعبير القرآني» ، مكتبة وهبة، القاهرة،. ط:١، ١٩٩٢، ج/١، ص:١٠٤.

٢- المرجع نفسه، ج/٢.ص:٤٧٧.

٣- المرجع نفسه، ج/٢.ص:٧٧-٧٨.

وتقوم قراءة المصنفات المتأخرة شاهدا على أن الأزمة حادة، وأن الأمر لايعني عدم اتضاح ملامح كل فرع من فروع البلاغة الثلاثة، وهو ما يتعين العكوف على نقده، وإنما يتجاوزه إلى فكرة الفروع أصلا. وإذا كان لأبي هلال عذر في أنه نبت في مرحلة متقدمة، فهل للمتأخرين عذر فيما ذهبوا إليه من تداخل وتوارد واضطراب؟؟

ب- سلم المطعني بالتقسيم الثنائي لبديع القرآن إلى فنون لفظية وأخرى معنوية، وجعل من الأول فواتح السور والتكرار و الفواصل، وأدخل في دائرة الثانية«ثراء معاني اللفظ في القرآن، واختلاف الأغراض في السورة الواحدة، ودقة النظم في تراكيبه.»[1]

وكان الأجدر بمن ينصب نفسه للدراسة التحليلية لبديع القرآن، أن ينتقد هذا التقسيم الثنائي، لأن أسسه قائمة على صراع تاريخي له ظروفه، وانتهى إلى أن قسم معسكر البلاغيين والنقاد إلى لفظيين ومعنويين، أو إلى أنصار للفظ وأتباع للمعنى. وقد أناخ بكلكله على طبيعة البحث البلاغي عامة وبديع القرآن خاصة، ومن اقتضاءات المنهج أن نخلي ساحة البحث من العوائق والمخلفات قبل أن نحليها بالمعارف والدراسات.

ومن عجب أنك ترى التسليم بهذه الثنائية دأب الكثير من الدارسين لبديع القرآن كما سنرى لاحقا.

ج - إن الدراس لبديع القرآن يتملكه النفور إزاء ذهنية التفريع والتقسيم المنطقية، التي رانت على اهتمامات العديد من البلاغيين، وكان من حق القارئ على الباحث «المطعني» أن يفرد مباحث لنقد تلك الظاهرة. غير أنه يعرض لتقسيمات القوم، ويورد لكل قسم شاهده، ويسرد لكل نوع نماذجه، مما يوحي بأنه مسلم بروح التفريع، قاض بسلامة التقسيم. فبعد ما أورد،مثلا، أنواع

١- المرجع نفسه .ج/٢.ص:١٩٠-١٩١.

الطباق وفروعه عند ابن أبي الإصبع، قدم لكل نوع شواهده[1]، دون أن ينتبه إلى سلبية اللجوء إلى تشطير النوع البديعي الواحد، على خلاف ما تقتضيه الدراسة المنهجية من اعتماد نظرية الأصول دون الفروع، والهروع إلى مبدأ الاقتصاد المصطلحي الضامن لكل فعالية معرفية وتداولية.

و بدل أن ينتقد المطعني الأساس الذي يقوم عليه تصور البلاغيين لمناط التمييز بين الإيجاز والإطناب والمساواة، نراه يسلم بوجود هذه المصطلحات ومفاهيمها المتلبسة بها، وهو إن اعترض على ابن أبي الإصبع أوغيره، فإنما يؤول الاعتراض إلى قضايا جزئية، وإشكالات فرعية، كأن يخطئ هذا البلاغي في إدراج آية ضمن نوع دون آخر، أو أن يلحق شاهدا بغير نظيره.[2]

٢- إن الدراسة المصطلحية لبديع القرآن تقتضي رسم تاريخ دقيق للمصطلح، وتحديد شخصيته المتميزة، ولم تكن للمطعني أي عناية بهذا المجال، مع أن الموضوع مقتض له، ومبني، في نتائجه، عليه. وغياب الوعي بأهمية هذه الدراسة المصطلحية حال دون الخروج بأي فائدة من وراء السرد المطول لتعريفات القوم لفنون البديع ومصطلحاته، فلا رعاية للبعد التاريخي، ولا هوية شخصية للمصطلحات. وإذا كانت الأمثلة كثيرة، فإننا نكتفي بما قام به الكاتب بين يدي حديثه عن «صحة التقسيم»، فقد ساق له تعريفاته عند البلاغيين وفق التتابع التالي: ابن أبي الإصبع، وأبي هلال العسكري، وابن سنان الخفاجي، ثم عبد القاهر الجرجاني.

والأنسب أن يتبع، في تعريف المصطلح، مسيرته التاريخيه والزمنية، لنضع

١- د. عبد العظيم المطعني: «خصائص التعبير القرآني»، ج/٢، ص: ٤١٢ - ٤١٤.

٢- إذا كان ابن أبي الأصبع يعتبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ..﴾ (النحل/٩٠) من نماذج المساواة، فإن المطعني يرد هذا التصنيف معللا: «ولكن الحق أن الآية ليست من قبيل المساواة، بل هي شاهد ناطق على الإيجاز». وانظر نماذج أخرى من هذا القبيل في ج٢، ص: ٤٤٩-٤٥٠

الأيدي على مؤتلفه ومختلفه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ونكشف عن ملامح شخصية المصطلح عند كل بلاغي، إذ المعرفة المصطلحية مؤسسة على المعرفة التاريخية. وبالتالي يتعين، في تحديد مصطلح«صحة التفسير» عند المطعني أن نؤخر ابن أبي الإصبع، ونقدم أبا هلال العسكري، وبينهما يعرض لتعريف كل من ابن سنان الخفاجي والجرجاني.

ومع افتراض وجاهة هذا الترتيب التاريخي، فإن لكل مصطلح«مراحل ثابتة في حياته أهمها: ١- ظهور مفهومه.٢- ظهور اسمه. ٣- ظهور تعريفه وهي مراحل متعاقبة، وكل مرحلة منها، ولا سيما الثانية والثالثة، تقتضي زمنا قد يطول»[1]، مما يعني أن البحث في أي مصطلح يقتضي القيام بحفريات معرفية في أصوله الأولى وبداياته الموغلة في التاريخ، لأن بذلك تتحدد شخصيته، وتكتمل هويته.

وما من شك في أن مصطلح «صحة التقسيم» مثل غيره من المصطلحات، يتوفر على تلك البدايات والأصول التي تحتاج إلى من يكشف عنها في بطون المصادر والمصنفات.

٣- ونتيجة لغياب مثل هذه الدراسة المصطلحية، فقد صاغ الكاتب أحكاما، وأطلق ملحوظات خالف بها وقائع نطق بها التاريخ، وشهدت بها مصنفات القوم:

أ- فقد خلص إلى أن ابن خلدون هو «أول من أطلق تسمية فواصل القرآن، وقد طرق في نصه هذا أهم قضايا هذه الفكرة، وكان موفقا أيما توفيق حيث اشتق تسمية «الفاصلة» من استعمال القرآن نفسه لهذه المادة في حديثه عن

١- د. الشاهد البوشيخي: «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين» ص:٦٣.

القرآن اسما وفعلا»[1]

والحق أن ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨)[2] مسبوق إلى اقتراح مصطلح «الفاصلة» من قبل علماء منهم الخليل (١٠٠-١٦٥ أو (١٧٠)[3] وسيبويه (١٤٨-١٨٠)[4] والرماني، ويمكن أن يضاف إليهم الزركشي الذي عاش إلى نهاية القرن الثامن (٧٩٤هـ)فهو، بهذا الاعتبار، سابق لابن خلدون الذي توفي سنة ٨٠٨هـ.[5]

ب- وفي سياق تناوله لمصطلح «فواتح السور» وعرضه لمختلف التفسيرات الواردة بشأنه، ذكر التفسير الذي يقول أصحابه إن من عادة القرآن أن يذكر بعد الفواتح حديثا عن القرآن واعتبر أن الزركشي هو الذي تنبه إلى هذه المسألة.في حين أن الأمانة تقتضي، حسب اطلاعنا المتواضع، إرجاع الوعي بهذا إلى ابن قتيبة الذي يقول: «ووقع القسم بها (أي بحروف فواتح السور)

١- د.المطعني:«خصائص التعبير القرآني» ج/٢،ص:٢٢٠.

٢- عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون، ولد بتونس في رمضان ٧٣٢ هـ درس على والده، وتلقى علوم العربية والفقه والعلوم العقلية عن شيخه أبي عبد الله بن إبراهيم الآيلي. رحل إلى القضاء بمصر، يعتبر من رواد علم الاجتماع لآرائه المتميزة في مقدمته حول العمران البشري. من مصنفاته:«مقدمة ابن خلدن» وكتابه في التاريخ. انظر «جمهرة أشعار العرب» ١١١/١، ويمكن الرجوع إلى التعريف المطول الذي وضعه له محقق مقدمته د.علي عبد الواحد وافي، ص ٣٠-١١٤).

٣- خليل بن أحمد البصري الفراهيدي، أستاذ سيبويه، وأول من استخرج العروض وقعد له، اشتهر بذكائه، توفي بالبصرة سنة ١٦٥، وقيل ١٧٠، وله أربع وسبعون سنة. من مصنفاته: «العين» (انظر «الوفيات» ،ج ٢٤٤/٢-٢٤٨، و«بغية الوعاة»، ج ٥٥٧/١-٣٦٠، و «أبجد العلوم»، ج ٤/٣-٥).

٤- عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسيبويه، ومعناه رائحة التفاح بالفارسية، إمام النحاة، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم رحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. توفي سنة ١٨٠هـ. من مصنفاته:«الكتاب» في النحو. (انظر«الوفيات»ج٣٨٥/١، و«الأعلام»، ج ٨١/٥).

٥- انظر كتاب «العين» للخليل ص:٢٤٤ و«الكتاب» لسيبويه «باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف وهي الياءات» ج ٤/ص: ١٨٥ورسالة الرماني «النكث في إعجاز القرآن» ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،ص ٩٧. ويمكن العودة إلى «البرهان في علوم القرآن» للزركشي.ج/١.ص٥٤.

في أكثر السور على القرآن، فقال: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ..﴾ وحروف المعجم لهو الكتاب لاريب فيه.»[1]

وملاحظة أخرى نسجلها في هذا المقام، وهي أن المطعني لم يغفل التنبيه على هذا الأمر فقط، وإنما أغفل الإحالة على «بنت الشاطئ» (- ١٩٩٨)[2] التي استفاد من منهجها وآرائها في مؤلفها: «الإعجار البياني في القرآن»[3].

ج- توقف الباحث طويلا عند نظرية النظم الجرجانية، واعتبر عبد القاهر الجرجاني رائداً في مجال تجاوز تحليل الكلمة والجملة إلى التراكيب والأساليب[4].

ونحن لم نكن لنتوقف عند هذه المسلمة لولا ما نلحظه من تأثير سلبي تمارسه على تصورات الدارسين المنهجية ووعيهم بكيفية تشكل النظريات عبر تاريخها الطويل.

فليس بمستطاع دارس أن ينكر دور الجرجاني في الربط المحكم بين الحسن والنظم، مجاوزا بذلك منطق التحسين الجزئي المتعلق بهذه المفردة أو تلك، أو المحصور في هذا الوجه دون غيره، وهو عادة البلاغة ودأب البديع عند المشتغلين به، لكن الجرجاني كان مطلعا على جهود سابقيه في مفاهيم النظم، وهنا يحق للباحث - عملا بأخلاقية إسناد المعروف العلمي لأهله - أن يقر بأن

١- «تأويل مشكل القرآن» ص: ٣٠١.

٢- عائشة عبد الرحمن، الملقبة بـ«بنت الشاطئ»، باحثة معاصرة، ولدت بمصر، وانتهجت أسلوب التكوين الذاتي العصامي، واصلت دراستها الجامعية، وتخرجت على يد أستاذها وزوجها أمين الخولي، زارت المغرب وعملت مدرسة بكلية الشريعة بفاس. توفيت سنة ١٩٩٨. من مؤلفاتها «التفسير البياني للقرآن» و«الإعجاز القرآني ومسائل ابن الأزرق» وغيرهما.

٣- د. عائشة عبد الرحمن: «الإعجاز القرآني ومسائل ابن الأزرق»، دار المعارف، مصر، ط:١٩٧١، ص:١٢٦-١٦٧.

٤- «خصائص التعبير القرآني»، ج/١.ص١٥٠.

البلاقاني أسهم، بقوة وفعالية، في نقد التناول الجزئي، والدعوة إلى التناول الأسلوبي العام. فقد صرح بمبدئه العام وبأكثر من صيغة: «إنما ننكر أن يقول قائل إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد جعل فيه الإعجاز، من غير أن يقارنه ما يتصل به من الكلام ويفضي إليه مثل ما يقول إنما أقسم به وحده بنفسه، وأن التشبيه معجز، وأن التجنيس معجز، والمطابقة معجزة....»[1]

إن الباقلاني يؤكد خلو الصور الفنية منفردة من أي حسن يجعلها مناطا للقول بالإعجاز، وإنما الإعجاز يؤول إلى النظم بكل جوانبه[2].

وهو ما قاده، لأول مرة في تاريخ التناول البلاغي للقرآن، إلى أن يتجاوز الآية ليحلل سورة بكاملها مثل سورة الإسراء، واضعا يده على حسن تلاحم أجزاء نظمها.

وبهذا الاعتبار، يحق أن نرجع أصول نظرية النظم، في بعض جوانبها، إلى جهود البلاقاني، دون أن نبخس الإمام حقه، ثم إن الأمر بعيد عن البخس والتفاضل من قبل ومن بعد.

٤- لقد وضع الباحث يده على أزمة بديع القرآن، ولفت النظر، تخصيصا، إلى:

- اختلاف القوم في الفنون البديعية، وتصنيف الشواهد القرآنية .
- إيرادهم فنونا مختلفة تحت اسم واحدٍ.

لكنه لم يعمل على اقتراح منهجية تصلح بديع القرآن، وتجنبه أزماته التي توشك أن تعصف به، وبقيت الأسئلة عالقة تحتاج إلى جهود ودراسات.

١- الباقلاني: «إعجاز القرآن» تحقيق: أحمد صقر، دار المعارفن مصر، ط:٣، ١٩٧٨، ص: ٣٥.

٢- د. عبد الغني حسن بركة: «الإعجاز القرآني: وجوهه وأسراره» مكتبة وهبة، القاهر، ط: ١، ١٩٨٩، ص: ١٤٠

٥- ظل الباحث وفيا لرسم الأوائل في مستوى بنية المصطلحات ومفاهيمها، ولم يشر إليها بالنقد أو الاعتراض، وانصب مجهوده على التحليل والتعليل، وهو بهذا، يعد استمرارا للدراسات البديعية للقرآن الكريم، إلا أنه وقع فيما استدركه على الأولين، ولم يسلم، بدوره، من تلقيب بعض الظواهر البديعية بمصطلحات تمحضت، عند البلاغيين، لمفهومات مغايرة مبقيا، بذلك، على إحدى أزمات بديع القرآن ممثلة في «تعدد المفاهيم والمصطلح واحد» أزمة من شأنها أن توقع الخلل في التواصل المعرفي بين المختصين والباحثين.

فقد وقف عند ظاهرة اطراد بعض الأوضاع والأساليب في الخطاب القرآني على نسق واحد لايتخلف إما في جانب الإفراد والجمع، أو الإسمية والفعلية، أو الإثبات والنفي، أو في مستوى اقتران بعض الألفاظ داخل سياقاتها المختلفة، أو اقتران القضايا.

ولم يكتف بالعرض، بل سعى إلى البحث في أسرار ذلك الاطراد. ومن البدهي أن يقترح لهذه الظاهرة مصطلحها المعين لها، والجامع لجزئياتها وفروعها، فكان أن أطلق عليها مصطلح «الالتزام». والناظر في مصنفات البلاغيين، يدرك أن هذا المصطلح متعين المفهوم والدلالة والصياغة منذ زمن بعيد. وبمقارنة المفهومين، يظهر الاضطراب الذي انتهى إليه الباحث.

فالالتزام، في منظور البلاغة التقعيدية، «أن يلتزم الناثر في نثره والشاعر في شعره حرفا أو حرفين فصاعدا قبل حرف الروي، وقد جاء من ذلك في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ ﴾[1]،فجاءت الطاء قبل واو الردف لازمة، والواو ردفا مع جواز تبديلها بالياء، وقوله عز

١- سورة الطور/١-٢.

وجل: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ﴾[1] [2]، فكيف عدل به الباحث عن هذا المفهوم، وجعله منتصب الدلالة على ظاهرة الاطرادات الأسلوبية في القرآن؟؟

إن شيئا من هذا لايجوز في عرف علماء الاصطلاح، إذ القاعدة، عندهم، أن يوضع للمعنى الواحد اسم واحد، وأن يعين المصطلح مسماه كما يعين العلم مسماه، مما يعني أن يمثل كل مفهوم بمصطلح مستقل[3]، لا أن تتداخل المفاهيم المتباينة، وتلقب بمصطلح واحد مشترك، موقع في اللبس، ومحدث للاضطراب التواصلي.

- **«البديع في ضوء أساليب القرآن» : د. عبد الفتاح لاشين.**

زمنيا، إذا قورنت الدراسات المتوفرة بين أيدينا حول بديع القرآن في مستواه التاريخي والمصطلحي والمنهجي، فإن مؤلف د. عبد الفتاح لاشين يعد أقدم البحوث، لأنه صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٧٩م، أما إذا قورنت تلك الدراسات من حيث شموليتها وامتدادها الأفقي، فإن دراسة لاشين أوفر حظا، وأعلاها قدرا، ذلك أنها انتهجت أسلوب الأوائل، فأفردت لكل فن بديعي مبحثه الخاص، مما جعلها أقرب إلى التناول المدرسي.

ولعل صفة الشمولية هاته تقوم مسوغا مقبولا لأن نطيل المقام في عرضنا لجهود الكتاب.

أ- يرفض الباحث أن يكون البديع في القرآن حلية مزينة أو زخرفا حسيا لاينطوي على مقاصد معنوية، ومن ثم، فقد انتقد البلاغيين الذين أسهموا، بوعي منهم أو بدون وعي، في تعميق النظرة الشكلية والتحسينية للبديع، يقول،

١- سورة التكوير/١٥-١٦.

٢- ابن أبي الإصبع: «بديع القرآن» تحقيق: محمد حفني شرف، ص: ٢٢٧.

٣- د. علي القاسمي: «مقدمة في علم المصطلح»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ج:٢، ١٩٨٧، ص ٦٨.

في صنيع الخطيب القزويني الذي انتهت إليه البلاغة بعد أن أطلق السكاكي على أحد أقسامها «علم المعاني»، ولقب بدر الدين بن مالك (-٦٨٦هـ) [1] طائفة من المحسنات بـ «علم البديع»، «والخطيب، بهذا قضى على ألوان البديع بأن تكون حليا مزينة تكسو الكلام بهجة بعد رعاية المطابقة، ووضوح الدلالة، وأنها عرضية وليست ذاتية، كما جعله ذيلا وذنبا للعلمين «المعاني والبيان»، فكان بهذا العمل أول الجانيين على ألوان البديع، فقد اهتضمها حقها، وأجحف منزلتها حين جعلها ذيلا من ذيول البلاغة، لا تجيئ إلا تابعة ولا تسمو إلى آفاق الذاتية والأصالة.» [2] ومن ثم، كان اقتراح الباحث لمصطلح «الذاتية» وصفا للبديع القرآني ضد النزعة «العرضية »، إذ الذاتية آيلة إلى الأصول والأعماق، أما العرضية، فتنتهي إلى القشور والطلاء الذاهب جفاء.

ب- لكنه لم يوسع دائرة النقد لتشمل أوضاعا أسهمت بدورها في تقوية النظرة العرضية للبديع مثل تقسيم فنونه إلى لفظية ومعنوية، واكتفى بأن قسم كتابه إلى قسمين: المحسنات المعنوية، والمحسنات اللفظية، وأدخل ضمن القسم الأول ستة وعشرين نوعا، في حين اختص القسم الثاني بستة محسنات فحسب، متبعا، في ذلك، سنة الأولين، غير مدرك للتناقض الذي انتهى إليه لأنه قرر، في الفصل نفسه، فشل التقسيم الثنائي للمحسنات، وكلامه، في هذا السياق، واضح لا يحتمل أي تأويل.يقول: «وهذا التقسيم لتلك الألوان البديعية من لفظية يرجع جمالها إلى اللفظ والصورة والشكل، ومعنوية،

١- بدر الدين الإمام جمال الدين الطائي الدمشقي الشافعي النحوي أخذ عن والده ابن مالك، سكن بعلبك، وعندما مات والده، طلب إلى دمشق، وتولى وظيفة والده. واشتهر بالعلم بالنحو والبيان والمنطق. توفي سنة ٦٨٦هـ . من تصانيفة: «شرح ألفية ابن مالك» و «المصباح في اختصار المفتاح للسكاكي» و «مقدمة في العروض» و«مقدمة في المنطق» (انظر: «بغية الوعاة»، ج١/ ٢٢٥).

٢- د. عبد الفتاح لاشين: «البديع في ضوء أساليب القرآن»، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:١٩٨٦، ص١٢.

يردون حسنها إلى المضمون والمعنى تقسيم لم يحالفه التوفيق»[1]، وأدلته على ذلك منطقية وحاسمة، فالفشل واقع:

- لأن في ذلك التقسيم فصلا للجسم عن روحه.
- ولأن جمال اللفظ يكمن في تعلقه بالمعنى، وحسن المعنى مشروط بوجوده داخل تركيب، مما يعني أننا إزاء نظرة تكاملية.
- ولأن الحسن معطى يسهم فيه كل من اللفظ والمعنى.[2]

لكن الإشكال المؤرق للباحثين، هو: لماذا لم ينضج هذا النقد ويكتمل في صورة خطة منهجية لإلغاء التقسيم الثنائي؟ وذلك بعد أن توضع اليد على الخلفيات المذهبية والكلامية التي أججت، تاريخيا، المنحى الانفصالي بين اللفظ والمعنى، وجعلت في البلاغة طائفية لاتقل خطورة عن طائفية الحياة السياسية والمذهبية.

إن أي بحث في بديع القرآن مدعو إلى الحسم في هذا الإشكال، إذ لا عاصم اليوم من ذلك الفصام إلا بنظر علمي سديد، ونقد منهجي رشيد.

ج- يشعر القارئ للكتاب أن صاحبه واع بضرورة رسم شخصية تاريخية لمصطلحات البديع ومفاهيمه، ويود أن يحمد له هذه الخطة التي ظهرت مع المحسن الأول وهو الطباق في القرآن، إذ افتتح الباحث حديثه عنه بذكر معناه اللغوي و استعمالاته عند الخليل والأصمعي(١٢٢-٢١٦)[3] وابن المعتز.

١- المرجع نفسه، ص١٣.

٢- المرجع نفسه -ص٢٠.

٣- أبو سعيد الملك بن قريب، راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة و الشعر والبلدان، ولد بالبصرة، وتوفي بها.من مصنفاته: «خلق الإنسان» و«الخيل» و«الأضداد» و«الأصمعيات» و «الأجناس» وغيرها.

انظر: «إنباه الرواة» ٢/١٩٧-٢٠٥ و «وفياة الأعيان» ج ٣ ٢/١٧٠-١٧٦، و«الأعلام» ج٤/١٦٢).

لكنه سرعان ما يفاجأ بأن هذه الخطة تغيب في بقية المباحث، فيكتفي بذكر التعريف الاصطلاحي للفن البديعي، وغالبا ما يكون تعريفا منتميا لمرحلة الاستقرار المصطلحي، فتغيب شخصية المفهوم وهويته كما تغيب ملابسات إطلاق المصطلح عليه، وسبب الإطلاق وقيوده واعتباراته.

ولا يخفى أن المطلوب من الدراسات المعاصرة، في مجال مصطلحات بديع القرآن ومنهجياته، أن تجيب على ذلك.

د- يعد تقسم فنون البديع إلى أنواع وفروع ظاهرة أرهقت البلاغيين والدارسين وطلبة علوم البلاغة، لأنها كلفتهم جهودا إضافية في تمثل الحدود وإدراك التمايزات، وفي ظل هذا الواقع، تعلق آمال كثيرة على دارسي البديع من أجل تخليصه من تلك الأدواء، لكن جهود د. عبد الفتاح لاشين لم تثمر جديدا في هذا المجال، إذ ظلت أسيرة النزعة التفريعية و«التكثيرية» داخل الفن الواحد. ونحن لا نلقي بهذا الكلام جزافا، فإن صنيعه مع الطباق، وغيره، شاهد على ذلك.

فقد قسمه باعتبار طرفيه إلى حقيقي ومجازي، ولم يكتف بهذا المستوى، بل ذكر له أنواعا أخرى وهي الطباق المعنوي، وطباق الإيجاب، وطباق السلب، وطباق التدبيج ، والطباق الخفي ، وإيهام التضاد، والطباق الموشح.(1)وليس من سبب لهذا الغلو في التفريع إلا اتباع سنن الأولين، السالكين بالبديع موارد التداخل والتضارب والاضطراب، فلا يكاد يسلم المتبع لهم إلا لماما، وها هو الكاتب يخلط بين الطباق والتدبيج والتورية والتوشيح، مع أن لها مفاهيمها المباينة لمفهوم الطباق.

هـ - وثاني الأدواء، بعد داء التفريع والتقسيم، أن الباحث سمح لنزعة «التكلف الاستنباطي» أن تهيمن على منهجيته التحليلية لظواهر البديع في

١- د. عبد الفتاح لاشين: «البديع في ضوء أساليب القرآن» ص ٢٩.

القرآن الكريم، ونقصد بها التمحل في استنباط قدر وافر من فنون البديع من خلال الآية الواحدة، حتى تغدو تلك الآية فسيفساء للأشكال البديعية المتناثرة، ظنا منه بأن التكاثر دليل على قمة الإبداع، إذ «الإبداع هو أن يجتمع في الآية الواحدة عدة ضروب من البديع».[1]

والراجح أن الباحث متأثر، في هذا المنحى، بصنيع ابن أبي الإصبع، النموذج القوي في ظاهرة «التكلف الاستنباطي» التي نفرد لها مبحثا خاصا في الباب الثالث بحول الله، إذ، بدل أن يتوجه بالنقد إلى صنيعه، فإنه راح يحتفي بنتائجه قائلا: وقد استخرج ابن أبي الإصبع[2] ما يزيد عن عشرين نوعا من البديع في قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَـٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَـٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾.[3]

و- وإذا صرفنا عنان القول عما نحن بسبيله من النظر في القضايا المنهجية إلى غير ذلك من المسائل الفرعية، فإننا نلفي لدى الباحث عبد الفتاح لاشين منحى يتوجه إليه غير قليل من النقد والاعتراض.

- حول أسلوب المبالغة:

سلم الباحث بالتقسيم المشهور للمبالغة عند البديعيين، وهو: التبليغ والإغراق والغلو، دون أن يتساءل عن أصوله وخلفياته، والحق أن التقسيم المذكور يتحكم فيه التحديد العقلي والمنطقي، لأنه يقوم على علاقة الصورة المبالغ فيها بالواقع المتعين وبالإمكان العقلي، مع أن الإبداع الفني لا يقوم على هذا الاعتبار، وكان عليه أن ينبه على هذه القضية الخطيرة في تاريخ البلاغة العربية وبديع القرآن.

١- المرجع نفسه، ص٥٣.

٢- المرجع نفسه، ص٥٣.

٣- سورة هود /٤٤.

ومن عجب أنه يدخل الآية الكريمة ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1] ضمن الغلو وهو «ما يكون الوصف المدعى فيه غير ممكن عقلا ولا عادة»،[2] مع أن الصورة القرآنية ممكنة، ناهيك، مرة أخرى ، عن دلالة مصطلح «الغلو» التي قد لا تليق بوصف الخطاب القرآني كما سنرى لاحقا مع مجموعة من المصطلحات.

- حول أسلوب«المذهب الكلامي»:

مال الباحث إلى القول بوجود المذهب الكلامي في مخاطبات القرآن، متبعا في ذلك الجاحظ وغيره من البلاغيين، منكرا على ابن المعتز ادعاءه عدم وجود هذا الفن في أساليب القرآن.

ولا جديد في موقفه هذا، لأنه مسبوق إليه من قبل بلاغيين قدماء أمثال ابن أبي الإصبع[3] والزركشي[4] ،غير أن ما نتوجه إليه بالنقد هو تسليمه بنسبة الاصطلاح إلى المفهوم. حقيقة نحن لاننكر وجود نوع من الحجاج في القرآن الكريم، قائم على استخلاص النتائج من مقدماتها العقلية الصحيحة، لكن الذي ننفيه، ونفيل رأي من يذهب إليه، كما سندافع عنه لاحقا، هو أن يكون هذا الاحتجاج فنا بديعيا، فضلا عن أن يطلق عليه مصطلح «المذهب الكلامي». فهو لا يمكن أن يكون فنا بديعيا ،لأن الحجاج في القرآن من اشتغالات علماء العقيدة والتفسير، وليس من مشاغل علماء البلاغة والبديع، وهو غير

١- سورة النور/٣٥.

٢- المرجع نفسه، ص ٦٠. وقد عرفه السجلماسي بقوله: «الغلو- في علم البيان- أن يوضع فيه على الإفراط في الإخبار عن الشيئ والوصف له، ومجاوزة الحقيقة فيه إلى المحال المحض، والكذب المخترع لغرض المبالغة، وبالجملة هو أن يكون المحمول ليس في طبيعته أن يصدق على الموضوع ولا في وقت ولا على جهة أن يصدق عليه المحمول» (المنزع البديع، ص: ٢٧٣-٢٧٤.)

٣- بديع القرآن، ص: ٣٧.

٤- البرهان في علوم القرآن، ج /٣ ص:٤٦٨-٤٦٩.

قابل لأن يتلبسه مصطلح «المذهب الكلامي» المحيل على طريقة إنسانية،لها مذهب في الجدل وسلوك في الاحتجاج. ولعل ابن المعتز عندما نسب المذهب الكلامي إلى التكلف.[1] إنما أراد أن يقول كلاما من هذا القبيل، لكن عبارته لم تفصح عن مراده.

- حول أسلوب حسن التعليل:

الغريب أن عبد الفتاح لاشين ذكر حسن التعليل، وعرفه بما يناسبه عند القزويني والعلوي اليمني، وزاد على ذلك بأن أبرز جماليته، لأنه وليد فني لأخيلة الأدباء، وإنتاج أدبي لوجدانهم الحي وعواطفهم اليقظة.

ومع هذه الإطالة. فإنه لم يذكر له أي شاهد قرآني، علما بأن الكتاب مرصود لقراءة البديع القرآني، الأمر الذي يجعل القارئ يزداد حيرة بين يدي الأسئلة الآتية:

- هل القرآن لا يتضمن أسلوب حسن التعليل؟
- أم أن الباحث لا يؤمن بوجود هذا الأسلوب في القرآن؟
- ولماذا لم يشر إلى الخلاف الحاصل بين العلماء حول وجوده في خطاب الوحي؟
- وهل هناك فرق بين التعليل وحسن التعليل؟

- حول أسلوب «ائتلاف اللفظ مع اللفظ وائتلافه مع المعنى»:

في سياق البحث عن المصطلح الملائم لوصف مفهوم محدد، لابد أن تراعى شروط اصطلاحية أهمها الاقتصاد اللغوي، حتى لا يكون المصطلح طويلا، محدثا للإرهاق أثناء استعماله وتداوله.

١- يقول ابن المعتز: «وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئا، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» (البديع، ص٥٣).

ولعل هذا الشرط الذي غاب عن وعي بعض البلاغيين الذين اقترحوا مصطلح «ائتلاف اللفظ مع اللفظ وائتلافه مع المعنى» ، أو استعملوه في مصنفاتهم لم يعره د. عبد الفتاح لاشين العناية اللائقة، فأبقى على المصطلح، رغم طوله الملحوظ، مع أنه ذكر له ألقابا أخرى موازية له، وهي: «الائتلاف» و«مراعاة النظير» و«التوفيق» و«التناسب».

ثم إنه اختاره دون ذكر للاعتبارات المصطلحية التي جعلته يرجحه على غيره، مع أن بموازاته مصطلحات لها مواصفاتها الاصطلاحية المعتبرة، مثل «التناسب» صيغة وجمعا واستيعابا.

وإذا رجع بنا الكلام إلى مفهوم ذلك المصطلح ودلالته، فإن النقد يرجح أن فكرة الائتلاف غدت، عند من يتبناها، تصورا آليا فكك عملية الكلام إلى رزم موصولة بمحتوياتها سلفا، وموسومة بطبائعها الجوهرية، إذ لكل لفظ مجاله المعنوي والتداولي الذي لا يتعداه، «فإذا كان المعنى فخما كانت ألفاظه فخمة، وإن كان غريبا ، كانت ألفاظه غريبة، وإن كان متداولا، كانت ألفاظه متداولة، وإن كان سهلا، كانت ألفاظه سهلة وإن كان متوسطا بين الغرابة والاستعمال فألفاظه كذلك».(1)

ويمكن أن نسترسل في نحت الثنائيات، واستنباط شرطيات جديدة تحتل مكانتها بين الشرطيات المذكورة، دون أن نعدم شاهدا من هنا أو هناك، ينتزع بالقوة، ويتناول بالقوة، للتدليل على سلامة المقولات النظرية.

إن هذا النص شاهد على أن كتاب «البديع في ضوء أساليب القرآن» لم يستطع، بالرغم من فائدته التاريخية، أن يتجاوز الأفق الذي رسمه التصنيف البلاغي القديم، وأسس له المنظور الشكلي الذي اختارت دراستنا الوقوف

1- «البديع في ضوء أساليب القرآن» ص:٤٨.

على آثاره السلبية في حقل القرآن.

- **حول أسلوب المقابلة:**

استرسل الباحث ، في مبحث المقابلة، مع التفريع التقليدي الذي ذكر لها أنواعا وأشكالا مثل مقابلة اثنين باثنين، وثلاثة بثلاثة، وأربعة بأربعة ، كما سلم بالفروق الموضوعة بين الطباق والمقابلة، مع أن الراجح إدراجهما ضمن مصطلح واحد مادام التقاطع واردا في أهم مقوم ألا وهو التضاد.. وهو ما اقترحه أستاذنا د. أحمد أبو زيد في دراسته للتناسب في القرآن الكريم[1].

وفي نفس السياق، نراه ينأى بأسلوب القرآن عن التكلف في إيراد كثرة المتقابلات، إذ لم يجد فيه مقابلة خمسة بخمسة، ولا ستة بستة.والأصل أن يتوجه بالنقد إلى فكرة التقابلات أصلا ، ويبرز ضعفها الناتج عن استنادها إلى نزعة عددية.

دون أن نغفل الإشارة إلى أن النظر في سوقه لبعض الآيات شاهدا على مراده، مؤد إلى الاعتراض على صنيعه، وذلك أن تلك الآيات لا تشتمل على مقوم التضاد، والذي عليه مدار الطباق والمقابلة.

-**«قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية»: د. عبد العزيز المعطي عرفة.**

ليس لهذا الكتاب تعلق مباشر بالدراسة التاريخية والنقدية لبديع القرآن، وإنما هو مصنف لتتبع نشأة فكرة الإعجاز ودورها في انتظام مباحث البلاغة تدوينا وتبويبا. أو لنقل إن البعد التاريخي فيه حاضر، لكن من أجل تناول الإعجاز بصفة عامة.

١- «التناسب البياني» ص:١٣٥.

ولهذه الغاية، سعى إلى تتبع نشأة المفاهيم البلاغية والبديعية عند البلاغيين والمفسرين اعتماداً على مصنفاتهم في الموضوع. فبدأ بأبي عبيدة(- ٢١٠هـ)[1]،وانتهى بمرحلة تقعيد البلاغة على يد شراح السكاكي والمولعين بالاختصار والتلخيص والحواشي.

وقام منهجه على ذكر مختلف الأنواع البلاغية والفنون البديعية التي أشار إليها كل بلاغي، مما جعل مباحثه عرضا وفيا لمذاهبهم في التحديد والاصطلاح بلغة واضحة بينة، وبهذا الاعتبار، جاز لنا أن نتوقف عند هذا الكتاب قصد إبداء بعض الملحوظات التي لها علاقة بموضوعنا.

أ- يتوفر الكتاب على ثراء في المعلومات والأفكار. إلا أن الباحث لم يسلكها داخل أطر منسجمة، فجاء تناوله للفنون بناء على الشخصيات أو المصنفات. والحق أن البحث في مناهج البلاغيين في دراستهم لبديع القرآن يقتضي الكشف عن اتجاهاتهم وتياراتهم، وهي لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات:

- اتجاه إدماجي وظيفي ، تعامل مع البلاغة، بمختلف أنواعها و أقسامها وفنونها، باعتبارها وسيلة للكشف عن طبيعة الأسلوب القرآني، ويعتبر

١- معمر بن المثنى التيمي، ولد سنة ١١٠هـ من علماء البصرة، ارتحل إلى بغداد سنة ١٨٨، قاده هزله ونقده لمعاصريه إلى أن يتحامل عليه كثير من الناس، فنسب إلى الخوارج، والقدر، بل نسب بعضهم آباءه إلى اليهود، من شيوخه أبو عمرو بن العلاء. له مصنفات عديدة منها: «مجاز القرآن» و «الحدود» و«غريب الحديث»، وغيرها. (انظر: «وفيات الأعيان» -ج ٥/٢٣٥-٢٤٣، و«إنباه الرواة» ،ج٣/٢٧٦

أبو عبيدة والفراء (-٢٠٧هـ)[1] وابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦)[2] والزمخشري من رواد هذا الاتجاه الذي أدى خدمة جليلة للتفسير بإدراج البلاغة ضمن الأدوات الكاشفة عن الدلالة في كتاب الله.

- اتجاه إعجازي اتخذ من الفنون البديعية وسيلة لإثبات الإعجاز البياني في القرآن، ومن رواده الرماني والخطابي (٣١٩-٣٨٨)[3] والباقلاني (٣٣٨-٤٠٣)[4] الذي تفرد داخل هذا الاتجاه بنظريته الخاصة في موضوع تعلق الإعجاز بالأوجه البلاغية.

- اتجاه تصنيفي قلب الوضع السابق، فأصبحت الآية وسيلة لإثبات وجود الفن البديعي ودليلا على مشروعيته، لأن الأصل، عنده أن يعرف بالأسلوب ويذكر تفريعاته وأضربه بالأصالة، وأن يسرد الآيات الشاهدة عليه بالتبعية.

ب- رغم حرصه الدقيق على إيراد الفنون البلاغية والبديعية التي

١- أبو زكريا يحي بن زياد المعروف بالفراء الديلمي الكوفي، أقام ببغداد، وأخذ النحو عن الكسائي، مات بطريق مكة سنة ٢٠٧ عن سبع وستين سنة. من مصنفاته: «معاني القرآن» و «والحدود» وغيرهما. (انظر: «الوفيات»، ج٦/١٧٦ -١٨٢، و «بغية الوعاة»، ج ٢/٣٣٣).

٢- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد ببغداد وسكن الكوفة، تتلمذ على والده مسلم بن قتيبة، ومحمد بن سلام الجمحي، وابن راهويه، والجاحظ. ولي قضاء الدينور مدة وتوفي ببغداد. يعتبر من أئمة الأدب، له مصنفات عدة منها: «تأويل مشكل القرآن» وتأويل مختلف الحديث» و «أدب الكاتب» و «الشعر والشعراء» وغيرها. (انظر: «وفيات الأعيان» ، ج٣/ ٤٢ - ٤٤ و «بغية الوعاة» و ج ٢/٦٣ -٦٤).

٣- أبو سليمان محمد بن محمد إبراهيم الخطابي ، رحل إلى العراق والحجاز، وجال في خراسان، وتوفي سنة ٣٨٨. من مصنفاته: «رسالة في إعجاز القرآن» و «غريب الحديث» و«معالم السنن في شرح سنن أبي داود» و «إصلاح غلط المحدثين». (انظر: «وفيات الأعيان» ج٢/٢١٤-٢١٥، و«معجم الأدباء» لياقوت الحموي، ج٤/٢٤٦-٢٦٠)

٤- أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام ، ولد بالبصرة ، وسكن بغداد، وتوفي بها. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، وولي القضاء. من مصنفاته: «التمهيد» و «إعجاز القرآن» و« الملل والنحل» وغيرها. (انظر: «وفيات الأعيان» ج ٤/٢٦٩ -٢٧٠ و «الوافي بالوفيات، ج ٣/ ١٧٧» و «الأعلام» ج ٦/١٧٦).

أشار إليها أبو عبيدة في مجاز القرآن، إلا إنه أغفل مجموعة من المفاهيم والمصطلحات[١]، مثل: «القلب»،و«التمثيل»،و«التكرار»، الذي غلط فيه، فأدرج شواهده عنده تحت عنوان «الإطناب»، وهي ليست منه،و «تجاهل العارف»، أو«التشكيك»، و«رعاية الفاصلة»و«المبالغة»، و مفهوم اللف والنشر، والتفسير، والاستثناء البلاغي لا النحوي الصناعي.

وواجب الجرد التاريخي يقتضي عدم إغفال هذه الأنواع التي يرجع إلى أبي عبيدة الفضل في التنبيه على مفهوماتها،إلى أن غدت مهيأة لأن يطلق من جاء بعده على تلك المفاهيم ألقابها ومصطلحاتها الدالة.

ج- بخس الباحث الإمام الزمخشري حقه، إذ لم يشر إليه إلا باعتباره مستفيدا من نظرية النظم عند الشيخ الجرجاني ومطبقا لها، بيد أن الحقيقة، في سياق التناول التاريخي الدقيق للقضايا والمنهجيات، هي أن الزمخشري أعطى لفنون البديع دفقة قوية، ذلك بإدماجه لها في صلب العملية التفسيرية للقرآن ، ولم يعن بالتحديد النظري، إدراكا منه لاإهمالا،ووعيا منه بأن الاشتغال البلاغي ليس مقصوداً لذاته ، وإنما يعد وصلة وذريعة لفهم أساليب القرآن.

ومن المؤسف أن معظم الذين اشتغلوا بدراسة أثر الزمخشري في تاريخ بديع القرآن يهملون هذا الإسهام،فلا يذكرون له إلا أنه أشار إلى بعض الأنواع التي لم تتجاوز الثلاثة عند د. مصطفى الصاوي الجويني[٢]، والعشرة عند د. محمد محمد أبو موسى.[٣]

١- وفي متن الدراسة إشارات إلى نماذج أخرى.

٢- انظر مؤلفه: «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه».. ص:٢٥٤.

٣- انظر مؤلفه: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري... » ص:١٧٧ -١٩٤.

د- إن دراسة الباحثين وفق معيار الشخصية البلاغية توقع في كثير من التكرار والتداخل الذي ضاعف من حجم الكتاب لغير فائدة علمية، إذ كان يضطر مع كل علم من أعلام البلاغة، أن يبرز جهوده في المجالات المفهومية والمصطلحية والتفسيرية، وما دام كل علم قد تناول مختلف الفنون البديعية تقريبا، فمن شأن ذلك أن يوقع في التشابه والتقاطع[1] مما ينتج عنه تشابه في وصف الدارس لجهودهم. ولا ملجأ من ذلك التكرار ولا منجى إلا باعتماد منهجية رسم الشخصية الكاملة والهوية التاريخية للمصطلحات الدالة ومفاهيمها المدلولة.

هـ -جمع الباحث بين الخطابى والباقلاني في اتجاه واحد سماه:«رفض استقلال أنواع البديع بالكشف عن إعجاز القرآن.» [2]استنادا إلى كلامهما في الموضوع، والواقع أن الرفض عند الخطابي ليس منصبا على ألوان البديع، وإنما يتعلق بتعميمات القوم أثناء الحديث عن الوجه البلاغي في الإعجاز، وهذا واضح من خلال قوله: «ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي تتميز به عن وصفها سائر البلاغات. وعن المعنى الذي تتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوفة بالبلاغة، قالوا إنه لايمكن تصويره، ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده..قلت:«وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم، ولا يشفي من داء الجهل وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام.»

وإذا بان مراده من النقد، فلا مسوغ لاعتباره ضمن الاتجاه الرافض لأن

١- كأن يضطر الباحث إلى إعادة الحديث عن الالتفات، مثلا، عند أبي عبيدة والفراء والبلاقاني والزمخشري...

٢- قضية الإعجاز القرآني..ص:٣٨٩.

يعلل الإعجاز البلاغي بواسطة الفنون البديعية. وإنما رائد هذا الاتجاه ولعله وحيده، إن لم نذكر مواقف الجرجاني من الجناس وغيره، هو الإمام البلاقاني الذي اقترح منهجا، مهما قيل عن ضعفه وعدم اتساقه، قابلا لأن يوقف تحمس البلاغيين المبالغ فيه لأصناف البديع وتفريعاته، وقد كان بإمكان ذلك المنهج، لو فهمت أبعاده، أن يغير مسار البحث البديعي في القرآن كما سنبرهن على ذلك في حينه.

وقد استطاع الباحث أن يضع يده على هذا المستوى من منهج الباقلاني،لأن كلام الإمام واضح، لكنه لم يوله العناية اللازمة، ولم يستثمره في الكشف عن سلبيات التصنيف البلاغي الذي جزأ الفنون، وجعلها أنواعا مستقلة، تجتزأ النصوص والشواهد لتقوم دليلا على وجودها المفهومي والمصطلحي.

المبحث الثاني: في الدراسة الخاصة

اختارت بعض الدراسات البحث في مسائل خاصة من قضايا بديع القرآن وظواهره، ولذلك، فنحن نفرد لعرضها هذا المبحث الخاص:

- **«حسن التعليل: تاريخ ودراسة»: د. لطفي السيد صالح قنديل.**

اختصت دراسة لطفي السيد صالح قنديل بتناول فن بديعي اهتم به البلاغيون منذ تدوين البلاغة وتصنيفها، وهو «حسن التعليل»[1].

وتتبع قيمة هذه الدراسة من كونها بحثت في تاريخ نشأة المصطلح، وعرضت لأهم تعريفاته عند القوم، بدءا بإشارات ابن سنان في سر الفصاحة إلى المفهوم الناضج والمستقر عند العلوي اليمني(٦٦٩-٧٤٥)[2] في «الطراز»، مرورا بتحديدات الجرجاني والفخر الرازي(٥٤٤-٦٠٦)[3] والخطيب

١- ينظر، في تعريفه، مبحث «اضطراب العلاقة بين المفهوم والمصطلح» في الفصل الثاني من القسم الثالث..

٢- يحي بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسني العلوي من كبار الأئمة الزيدية و علمائهم في اليمن، ولد في صنعاء وتوفي سنة ٧٤٥هـ وذكر الشوكاني أن وفاته كانت سنة ٧٠٥هـ. من مصنفاته: «الشامل في أصول الدين» و «نهاية الوصول إلى علم الأصول» و «والطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» و «التمهيد لأدلة مسائل التوحيد».(انظر: «البدرالطالع » للشوكاني، ج ٣٣١/٢ -٣٣٣» و «الأعلام»، ج ١٤٣/٨ -١٤٤.)

٣- أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب فخر الدين، الطبر ستاني الأصل، الرازي المولد، شافعي المذهب، توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. من مصنفاته: «مفاتيح الغيب» وهو تفسيره الكبير، و «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» و «المحصول في أصول الفقه» و «شرح سقط الزند» لأبي العلاء المعري. (انظر: «الوفيات»، ج ٢٤٨/٤-٢٥٢ و «البداية والنهاية» لابن كثير، ج ٥٥/١٣و «الشذرات» ج ٢١/٥-٢٢ و «٦/ ٣١٣).

القزويني. (٦٦٦-٧٣٩)[١].

إلا أن أقوى نتيجة خلص إليها الباحث هي أنه لا يصح أن ننسب أي آية في القرآن إلى حسن التعليل، ولا يجوز اتخاذها شاهداً على نوعه، وقد بنى حكمه على الأسس والاعتبارات الآتية:

أ- خلو المصنفات الراسخة في علوم البلاغة من ذكر شواهد لحسن التعليل في القرآن الكريم، باستثناء بعضها مثل «سر الفصاحة» لابن سنان الذي سماه «الاستدلال بالتعليل»، واستشهد له بقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢].

ب- انتقاد الشيخ عبد المتعال الصعيدي وغيره لمذهب ابن سنان، واعتبارهم الآية شاهدا على فن «المذهب الكلامي»[٣].

ج- وثالث الاعتبارات أن مفهوم «حسن التعليل» نفسه يقوم دليلا على عدم جواز إسناد الآية إلى هذا الفن، فقد عرفه العلوي اليمني بقوله: «هو عبارة عن أن تقصد إلى حكم من الأحكام فتراه مستبعدا من أجل ما اختص به من الغرابة واللطف والإعجاز، أو غير ذلك، فتأتي على جهة الاستطراف بعلة مناسبة للتعليل، فتدعي كونها علة الحكم لتوهم تحقيقه وتقريره نهاية التقرير»[٤]

وبتحليل عناصر هذا التحديد، يظهر أن لحسن التعليل شروطاً، وهي:

١- محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي جلال الدين القزويني، الشافعي، خطيب دمشق، ولد بالموصل، وتوفي بدمشق، فقه حتى ولي القضاء ناحية الروم وهو دون العشرين. من مصنفاته: «تلخيص المفتاح للسكاكي» و«الإيضاح» وغيرها. (انظر: «البداية والنهاية» ج١٤/ ١٨٥ و «الدرر الكامنة»، ج ٤/٣ و «بغية الوعاة» ج ١/ ١٥٦ -١٥٧

٢- سورة الأنبياء / ٢٢.

٣- «حسن التعليل: تاريخ ودراسة»، ص: ٤٩.

٤- العلوي اليمني: «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة..» ج ٣ / ص: ١٣٨.

- أولاً : أن تكون العلة غير حقيقية، مما يجعلها في حاجة إلى مزيد نظر وتأمل.

- ثانياً : أن تكون على وجه لطيف يحصل بها زيادة في المقصود في المدح وغيره.

- ثالثاً : أن تكون على سبيل الإصرار والقطع ، وأنها هي العلة، ولا سبيل سواها.

وهي شروط مخالفة لشرط «التعليل» ممثلاً في أن يقدم قبل ذكر الحكم ذكر «علة وقوعه لكون رتبة العلة التقدم على المعلول» كما يقول ابن ابي الإصبع [1]، ولكون «النفوس أبعث على قبول الأحكام المعللة» كما يوضحه السيوطي [2].

ولا يخفى أن الأمثلة الشعرية الشاهدة على حسن التعليل تمتاز بعنصر التخييل وإيهام الكذب، لأن الشاعر يخترع علة لأمر لا يقوم، في واقع الأشياء ومنطق العلاقات، علة له.

وبهذا، يتضح أن «اللائق بكتاب الله تعالى هو التعليل، وذلك لأنه كتاب الله الذي أحكمت آياته وصينت عن الكذب والتحليق في آفاق الخيال... وليس من شأنها تكلف النظر بخلق الخيال وإيهام الكذب وتحسينه، أما حسن التعليل، فإنه واقع في الشعر،وهو اللائق بتعليلات الشعراء التي تشتمل على الطرافة والإغراب ونوع من الإشارة ولفت الانتباه»[3].

والنتيجة المنطقية هي أن القرآن شارك الشعراء في التعليل، ولم يشاركهم في حسن التعليل[4].

ونظرا لاستجابة هذه النتائج للأساس المنهجي العام، هو صيانة القرآن عن المصطلحات التي تنطوي على حمولات إنسانية وتخيلية، وهو أساس وارد في

١- ابن أبي الإصبع : «بديع القرآن» ، ص : ١٠٩.

٢- السيوطي : «معترك الأقران في إعجاز القرآن» ج / ١ ، ص : ٢٨٢ .

٣- «حسن التعليل» ص:٥٢-٥٣.

٤- المرجع نفسه، ص:٥٠.

دراستنا بقوة، ومنظور إليه في تقويم مصطلحات كثيرة مثل «تجاهل العارف» و«الاحتراس» و «الهزل الذي يراد به الجد».

قلت: نتيجة لهذه الاستجابة، فقد اعتمدنا نتائج دراسة د. لطفي السيد صالح قنديل اعتمادا منهجيا في رفض مصطلح «حسن التعليل» مسندا إلى فصل الخطاب ومحكم الكتاب، فهي، من هذا الجانب، دراسة تقويمية تستحق التقدير.

- **«التناسب البياني في القرآن»: د. أحمد أبو زيد.**

لقد وفق د. أحمد أبو زيد إلى أن يجعل كتابه «التناسب البياني في القرآن» حائز ا على ثلاث صفات جوهرية، فهو كتاب تحليلي ونقدي ومنهجي.

- تحليلي، لأنه ارتاد آفاق التفسير، وعكف على إبراز أسرار النظم القرآني في العديد من أساليبه ومخاطباته، ولم يقتصر التحليل على جزئيات الآيات، وإنما شمل البناء الداخلي للنظم القرآني إفرادا وتركيبا، بنية ودلالة، منطلقا من المبدأ العام الذي ينص على أن «لمقصد السور وأهدافها تأثيرا في بنيتها العامة وفي أساليبها، وكل ذلك من مراعاة مقتضى الحال، وما يناسب كل مقام»[1].

- وهو كتاب نقدي لأنه يشير إلى جوانب النقص والقصور في دراسة البلاغيين لبديع القرآن. وإذا كنا سنعتمد منطلقاته المنهجية في قابل الدراسة، فإننا نكتفي - هنا - بما لاحظه على تناول القوم لفن «المقابلة». يقول: «اتجه البلاغيون في تناول هذا الأسلوب اتجاها شكليا، فانصرفت عنايتهم إلى إحصاء عدد عناصر في كل مثال، فأوضحوا أن منه ما وقعت فيه مقابلة اثنين باثنين، وأربعة بأربعة إلخ....

١- «التناسب البياني في القرآن الكريم» ص:١٤٨

ويمثل الاهتمام بهذا الحصر الرياضي شكلا من الدراسة البيانية الجافة التي لن تقدم شيئا من أسرار بلاغة التقابل، كما أنه يعطي مثالا عن الخلط بين الطباق والمقابلة.

وغير خاف أن التضارب في المصطلحات والإكثار من التقسيمات والتداخل بين أمثلة الأقسام وشواهدها من أسباب طمس القيمة الجمالية والبيانية لأسلوب التقابل، وإرهاق كاهل درس البلاغة بما لا خير فيه»[1]

وإذا كان بعض الباحثين قد بالغ في النقد وفرط في البديل المنهجي والمقترح الإصلاحي، فإن «أحمد أبو زيد» وازن بينهما، ومن ثم حازت دراسته صفة المنهجية.

-وقد نتجت منهجيته من كونه يدعو إلى «الاقتصادالمصطلحي» ويطالب باتباع «الأصول قبل الفروع» لإنهاء ظواهر التضخم والتضارب في المصطلح البديعي، وكان من نتائج هذه المنهجية آراء جديدة ومقترحات فعالة:

أ- فقد جعل مصطلح «التناسب» إطاراً عاما استوعب العديد من الظواهر والفنون البديعية التي جزأها البلاغيون القدامى وفرعوا أنواعها إلى مصطلحات مستقلة.

وهكذا ضم مصطلح «التناسب»، عنده، فنون الائتلاف المعنوي واللفظي والصوتي في البيان القرآني، مثل الطباق والمقابلة، وائتلاف اللفظ مع اللفظ وائتلاف اللفظ مع المعنى، والمشاكلة، والمجانسة والمجاورة والاتباع والفواصل، وسنوسع القول في هذا الاقتراح المنهجي لاحقا.

ب- لم يرتح الباحث إلى كثرة المصطلحات والألقاب الواردة في وصف أضرب التناسب المعنوي في خواتم الآيات، وهي:

١- المرجع نفسه، ص: ١٣٥

١- ائتلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر الكلام. ٢- الإيغال.٣- التذييل. ٤- التسهيم. ٥- تشابه الأطراف. ٦- التصدير. ٧- التعقيب. ٨- التفويف. ٩-التكميل. ١٠- التمكين. ١١- التناسب. ١٢- التوشيح.١٣- رد الأعجاز على الصدور.

واعتبرها دليلا على ميل البديعيين إلى الإكثار من التفريعات مما أغرقهم في نزعة شكلية ضعف معها الاهتمام بالكشف عن أسرار الجمال القرآني من جهة، وإلى الاضطراب في توظيف المصطلحات من جهة ثانية.

وبغية التخلص من هذه الأدواء، اقترح استعمال مصطلح «التعقيب»معللا اختياره له بقوله: «وقد اقترحنا هذا المصطلح لأنه ذو دلالة واسعة تشمل سائر أضرب الخواتم التي تأتي في أعقاب الآيات، ولأنه يبعد الدارس عن الاشتغال بالمصطلحات والتعريفات وعن إرهاق الناس بها»[1]

وقد اعتبر الباحث هذه الاقتراحات من بين أهم النتائج التي توصل إليها في دراسته.[2]

ج- لم يقتصر الدمج بغية الاقتصاد، عند الباحث، على المفاهيم والمصطلحات ذات الأصل الواحد، وإنما تعداه إلى مفاهيم ومصطلحات ترد عند البديعيين في سياقات متباينة تمتاز بالاستقلالية والانغلاق المفهومي، فالبديعيون يفصلون، مثلا، بين ظواهر الطباق والمقابلة، وبين السلب والإيجاب، لكن د. أحمد أبو زيد يدمج الثاني في الأول لاعتبارات تتعلق بالتقاطع الحاصل بين مفهوميهما.[3]

د- إلا أن بقية من الإرث البلاغي القديم ظلت تلقي بظلالها على بحث

١- «التناسب البياني في القرآن الكريم»ص:٩٥-٩٦

٢- «المرجع نفسه» ص:٣٧٦.

٣- لنا عودة إلى هذين المصطلحين في قابل التحليل.

د. أحمد أبو زيد في جانبه التصنيفي، ولم يستطع التخلص منها، إذ ظل التقسيم التقليدي للبيان إلى لفظ ومعنى حاضراً بقوة، علما بأن الأستاذ يدرك بأن مقولة اللفظ والمعنى إنما هي تجل لصراع تاريخي وفكري بين مجموع الفرق الكلامية ، وللدكتور دراسات قيمة تكشف عن أصل ذلك الصراع وخلفياته وتجلياته المباشرة وغير المباشرة في أقوال البلاغيين والعلماء.[1] فلماذا لا يتم إلغاء ثنائية اللفظ والمعنى؟ ولماذا لا نعوضهما بأحادية الأسلوب باعتباره اختيارا يمس، في درجة واحدة، هذا الجانب وذاك؟؟.

-«أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية» : د. حسن طبل.

يمثل هذا الكتاب لبنة متميزة في الدراسة التحليلية لأسلوب الالتفات في القرآن الكريم، وذلك راجع إلى أن خلف بنائه عقلية توظف الملحوظات الذوقية لإبراز أسرار هذا الفن، وتجمع شتات الموضوع داخل تصميم محكم.

وسنكتفي بالقضايا التي لها تعلق بالدراسة التاريخية والنقدية لبديع القرآن.

أ- واجه الباحث ركاما من المصطلحات والعبارات الدالة على ظواهر الالتفات في القرآن، إلا أنه آثر مصطلح «الالتفات»، فمن تلك المفردات «الصرف»و«العدول» و «الانصراف» و«التلون» و «مخالفة مقتضى الظاهر» و«شجاعة العربية»

ولعله أغفل مفردة «الرجوع» و عبارة «ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة

١- أقصد كتابيه: «المنحي الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» مكتبة المعارف - الرباط، و«مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن».. دار الأمان- الرباط.

الغائب» الواردتين عند أبي عبيدة[1]، والتي لايستقيم تاريخ المصطلح، ولا يستوي قائما بدون البدء بها.

وقد استند، في ترجيح مصطلح «الالتفات»، إلى اعتبارات مقبولة، منها أنه أكثر ذيوعا، ثم إن مادته،في المعاجم اللغوية، تتمحض للدلالة على التحول سواء في لفت الوجه أو الكلام أو العنق وما إلى ذلك.

ب- لقد رسم صورة واضحة لتاريخ المصطلح ومفهومه، وهو ما تتطلبه الدراسة المصطلحية، ويعتبر شرطا في نجاحها.

ج- لم يركن إلى التحديد المشهور لمفهوم «الالتفات»، لأنه يحصر التحول المفاجئ من الغيبة إلى الخطاب أو العكس، وإنما وسع من المفهوم ليشمل كل تحول يلحظ فيه العدول عن مساق الكلام والخروج عن النمط المعتاد. وقد أمكنه ذلك بعد أن اقتنص من الإمام «العلوي اليمني» ملحوظته الدقيقة التي اختارها مناط تعريفه لأسلوب الالتفات، وذلك في قوله: «العدول عن أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول.... وهذا أحسن من قولنا هو العدول من غيبة إلى خطاب، ومن خطاب إلى غيبة، لأن الأول يعم سائر الالتفاتات كلها، والحد الثاني إنما هو مقصور على الغيبة والخطاب لاغير.»[2]

ولقد اتخذ الباحث هذه الرؤية سندا له في مجال توسيعه لنماذج الالتفات وصوره حتى أضحت تستوعب العدول في مجال الصيغ والأعداد والضمائر والأدوات والبناء النحوي والمعجم مما أفاض في تحليله وتأمل أسراره على طول صفحات أطروحته...

د- إلا أن هذا التوسع حمل معه بذور ضعفه، وفتح الباب لاحتمال نقده، ذلك

١- أبو عبيدة: «مجاز القرآن» تحقيق. فؤاد سزكين. ج١ ص:١٩.

٢- العلوي اليمني: «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة..» ج٢/ ١٣٢.

أن القول بالالتفات، بمجرد ملاحظة التحول في الخطاب،من شأنه أن يحول الالتفات إلى تصور مائع، وقابل لاحتواء شتى الأساليب، إذ الانتقال والعدول ظاهرة ملحوظة في معظم الفنون، فحسن التخلص تحول، والاستئناف تحول، والتفسير تحول من حالة الإبهام والعموم إلى حالة البيان والخصوص، والاستثناء تحول...

ولعل البلاغيين القدامى لا حظوا بعضا من هذا الاتساع الخاص بدائرة الالتفات، فاختلفوا في نسبة فن الاعتراض له، فمنهم من ألحقه بالالتفات، ومنهم من جعله فنا مستقلا[1] كما سنعرض له في دراستنا بحول الله.

هـ- وفي دراسة د. حسن طبل بذرة أخرى من بذور الضعف والاضطراب، فيما نحسب، يلمسها القارئ في منهجية نقده لعلماء البلاغة.

فمن مقررات البلاغة القديمة أن أسلوب الالتفات ينتمي إلى حقل علم البديع ويتلبس به، لكن الباحث يرفض ذلك ، ويدعو إلى إلحاقه بعلم المعاني، يتضح هذا من خلال قوله: «على أننا لو نظرنا إلى طبيعة الميدان الذي حدده هؤلاء البلاغيون أنفسهم لكل علم من تلك العلوم الثلاثة لما وجدنا ما يبرز نسبة الالتفات إلى غير علم المعاني... أما علما البيان والبديع، فلم يكن هناك ما يسوغ نسبة الالتفات إليها، أما الأول فلأن ميدانه ينحصر، حسب تعريفهم له، في ألوان الدلالة المجازية التي لا ظل لها في صور الالتفات، وأما الثاني، فلأنه يدور حول القيم الجمالية التي تنشأ عن البنى الصوتية للألفاظ كالجناس أو السجع أو الازدواج .. أو عما يتحقق بين دلالات الألفاظ أومعانيها المعجمية من علاقة التضاد أو التشابه كالطباق أو المقابلة، أو الجمع، أو مراعاة النظير أو ما إلى ذلك.[2]»

١- يجد القارئ صدى لهذا الخلاف في «المنزع البديع» للسجلماسي: ص: ٤٤٢.

٢- د. حسن طبل: «أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية» ص:٢٩.

وفاته ملحظ دقيق، وهو أن نقد الأصول مقدم على نقد الفروع، و«الواجب في قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاص»[1]، ومن ثم ، فإن الخلل لا يتعلق، جوهريا، بإدراج هذا الفن ضمن إحدى شعب علوم البلاغة دون غيرها، مع أن هذا الخلل موجود، وهو كفيل بأن يأتي على بنيان البلاغة من قواعدها، وذلك أن الفنون المختلف في مدرجاتها، والمتنازع حول نسبها وهويتها كثيرة غير يسيرة، وإنما يتعلق الخلل، أساسا، بأصل التقسيم الثلاثي، إذ لامناص من انتهاج سبيل واحد، وهو أن ينظر في أساس تقسيم البلاغة إلى ذلك الثالوث المهيمن: البيان والمعاني والبديع.

فإليه يتعين توجيه النقد، وفيه تنتقل الممارسة الإصلاحية إلى فرض عين على الباحثين.

- **«الفاصلة في القرآن» : د. محمد الحسناوي.**

يمثل الباب الأول من كتاب «الفاصلة في القرآن» نموذجا لما نقصده بالدراسة المنهجية، لأنه اختار أن يضع صورة واضحة لتاريخ هذا المصطلح، بدءا بدلالته اللغوية إلى أن استوى في الدراسة البلاغية القديمة، معرجا على مختلف المنعطفات والاختلافات الواردة حوله مفهوما واصطلاحا وتمثيلا.

ومن النتائج التي توصل إليها في الموضوع أنه أبرز خطأ من يذهب إلى أن الرماني أول من سمى نهايات الآيات فواصل[2]، مما يدل على أن «مصطلح الفاصلة مغرق في القدم ، لايقل عمره عن مئتي سنة و ألف، عرفه أعلام العربية الأوائل مثل سيبويه ومن جاء بعده، وربما كان أساتذة سيبويه مثل «الخليل» أسبق إلى تسمية الفاصلة».[3]

١- عبد القاهر الجرجاني: «أسرار البلاغة» ص:٢٩

٢- مثل د. زغلول سلام في كتابه: «أثر القرآن في تطور النقد العربي» ص: ٢٤٢.

٣- د. محمد الحسناوي: «الفاصلة في القرآن...» ص٤١.

ولخص الباحث المراحل التي مر بها المصطلح في ثلاث، وهي[1]:

أ- إطلاق التسمية في طبقة الخليل على مقاطع القرآن.

ب - استقرار الدلالة على أواخر الآيات في طبقة الجاحظ.

ج - اختصاصها بأواخر الآيات في طبقة أبي حسن الأشعري(٢٦٠-٣٢٤)[2]

وقد عملنا على الاستفادة من هذه الدراسة، خاصة في مستواها المنهجي والنقدي.

- **«براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور»: د. بدري عبد الجليل.**

يقدم الباحث في كتابه محاولة جديدة من أجل وضع منهج عام يصلح لتفسير علاقة فواتح السور بمضامينها وقضاياها.

ويحتهد في تقديم رأي وصفه أستاذنا د. أحمد أبو زيد بقوله «هذا الرأي جدير بالاهتمام لأنه يرتكز على الدلالات اللغوية والمعجمية للألفاظ الوادة في فواتح السور، ووجه التناسب فيما ورد في فاتحة كل سورة، لأنه يلتقي مع مايراه جمهور العلماء وهو أن العرب الأولين الذين نزل فيهم القرآن، وخاطبهم بهذه الفواتح وتحداهم، كانوا يدركون معانيها ولم ينقل عنهم أنهم طعنوا في القرآن من جهتها».[3]

إلا أن الكتاب جاء خلوا من الإحساس التاريخي والنقدي، فلم يكلف نفسه

١- المرجع نفسه، ص:٤٢.

٢- على بن إسماعيل بن إسحاق،من نسل الصحابي الجليل أبي موسي الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ.من مصنفاته: «الإبانة عن أصول الديانة» «ومقالات الإسلاميين».

(انظر: «طبقات السبكي»، ج ٢/٢٤٥ و«الوفيات» ج ٢٨٤/٢ - ٢٨٦ و «البداية والنهاية» ج ١٨٧/١١ و «الأعلام« ج ٢٦٣/٤).

٣- «التناسب البياني في القرآن» ص:٦٥.

عناء البحث في تاريخ مصطلح «براعة الاستهلال» ولم نعثر في دراسته على من أطلق هذا المصطلح على فواتح السور القرآنية، ولا مجموعة الاعتبارات الداعية إلى صياغته وإطلاقه، كما غابت فيه الإشارة إلى العديد من المصطلحات التي تنافس مصطلح «براعة الاستهلال» في تعيين مدلوله، مثل «حسن الابتداء» و«الحروف المقطعة» و«فواتح السور». ولو أنه قام بهذا الجهد،وهو أهل له، لكانت فوائد الكتاب مضاعفة، وقيمته العلمية رابية. كما أنه لم يذكر أسباب ترجيحه له عن غيره من المفردات الدالة على نفس المفهوم.

ولعل إغفاله يدعو إلى أن يولى مصطلح «براعة الاستهلال» عناية خاصة فيبحث في معانيه اللغوية والاصطلاحية، ويحدد، قدر المستطاع، دوره في تناسب أجزاء الخطاب، وقدرته على التلاحم مع البنية الدلالية الكلية للسورة مما هو من صميم أركان المنهجية البيانية المقترحة لإصلاح وضعية بديع القرآن.

القسم الثاني

بديع القرآن: دراسة تاريخية

الفصل الأول

النشأة والأصول :

(الإحساس التذوقي)

تمدنا المعاجم القديمة بمعطيات دالة حول مفهوم الذوق، فهو يستعمل في الحقيقة للدلالة على طعم الشيء واختباره[1] ، لكنه يتجاوز هذا الاستعمال الحقيقي المتعلق بالأجسام إلى استعمال مجازي متعلق بالمعاني، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[2]، وقوله ﴿فَذَاقُواْ وَبَالَ أَمْرِهِمْ﴾[3] ، ولذلك يقول ابن الأنباري: «الذوق يكون بالفم وبغير الفم».[4]

وتقدم تلك المعاجم مفردات دالة على الذوق بغير الفم، نلمس ذلك في قولهم: «ذقت ما عنده: أي خبرته» ، «وأمر مستذاق: أي مجرب معلوم»، وقولهم «ذق هذه القوس لتخبر لينها من شدتها»[5] . يقول الزبيدي (١١٤٥-١٢٠٥هـ)[6]: «وقال بعض مشايخنا: الذوق: مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة، ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن ولا في لغة العرب».[7]

إن ألفاظا من مثل «الخبرة والتجربة والعلم والمعرفة» تندرج في سلك الوسائل المساعدة على تذوق الأمور غير الحسية مثل الشعر والفنون المختلفة، وبالتالي فهي تشترك في الخصائص التالية:

- كونها للتذوق.

١- الفيروز آبادي: «القاموس المحيط»، دار الجيل، بيروت، ج٣، ص: ٢٤٢.

٢- سورة الدخان/٤٩.

٣- سورة التغابن/٥.

٤- ابن منظور: «لسان العرب» م/١٠ ص: ١١١ - ١١٢ مادة «ذوق».

٥- الزمخشري «أساس البلاغة». ص: ١٤٧، و «تاج العروس» للزبيدي م: ٢٥، ص: ٣٢٨، و «الصحاح» للجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت طبعة ٢، ١٩٧٩، ج: مادة «ذوق».

٦- محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، أصله من واسط بالعراق، ويروى أن مولده بالهند، نشأ بزبيد باليمن، ورحل إلى الحجاز، وأقام بمصر، تتلمذ عليه خلق كثير منهم الجبرتي المؤرخ، وكان يحسن التركية والفارسية، من مصنفاته: «تاج العروس في شرح القاموس»، و «إتحاف السادة المتقين» في شرح إحياء علوم الدين للغزالي، وغيرهما. (انظر «أبجد العلوم»، ج٣/١٢، و «الأعلام»، ج٧/٧٠).

٧- الزبيدي: «تاج العروس»، م٢٥، ص: ٣٢٦، مادة «ذوق».

- تقاطعها في معنى مشترك وهو المعرفة بالشيء عن طريق الإحساس به.

يتضح ذلك من خلال الوقوف على معنى «الخبرة»: «خبرت الأمر إذا عرفته على حقيقته، والخبرة ... العلم بالشيء، والخبير: الذي يخبر الشيء بعلمه»(١)

وبهذا، ندرك أن بين تلك الوسائل عموما وخصوصا من حيث الدلالة، فالخبرة أخص من العلم والمعرفة، وأما التجربة، فبالإضافة إلى ما سبق، قد تتحول، بدورها، إلى وسيلة كما هو الأمر في العلوم البحتة.

لسنا بصدد تحليل أبعاد التداخل الحاصل بين التعريفات والمفاهيم التي تقدمها المعاجم القديمة للمفردات التي اتخذت طابع المصطلح في فترات لاحقة من تطور الثقافة الإسلامية. وإنما نثبت المعطيات مؤكدين ضرورة الوعي بالتداخل الدلالي والتداولي لتلك المفاهيم.

أما المعاجم الحديثة، فإنها تمد الدارس بمفهوم أقرب إلى الضبط المصطلحي، مع استيعابها للدلالات التي قدمتها المعاجم القديمة للفظ «الذوق». يقول المعجم الفلسفي: «وقد يطلق الذوق على حذق النفس في العلاقات الإنسانية، أو قدرتها على الحكم على الآثار الفنية كالشعر والأدب والموسيقى بطريقة الإحساس والتجربة الشخصية دون التقيد بقواعد معينة.»(٢)

١- «لسان العرب» م: ٤، ص ٢٢٧. مادة «خبر».

٢- جميل صليبا: «المعجم الفلسفي». ص: ٥٩٧ - ٥٩٨ وانظر: «معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب» لمجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، ط: ١٩٧٩، ص: ٩٧، ومما ورد فيه: «الذوق: قدرة الإنسان على التفاعل مع القيم الجمالية في الأشياء، وخاصة في الأعمال الفنية».
وانظر: «المعجم الأدبي» لجبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١، ١٩٧٩. وقد أورد فيه معنى الذوق ووظيفته وتغيره، فقال: «الذوق ملكة الإحساس بالجمال، والتمييز بدقة بين حسنات الأثر الفني وعيوبه، وإصدار الحكم عليه، والذوق، أساسا، عاطفة، ولذلك يتبدل حسب أنواع البشر وأزمنتهم، وحسب الطور الذي يمر به الإنسان نفسه». (ص: ١١٨ - ١١٩).

أولى الملحوظات حول هذا التعريف المعاصر أنه ينطلق من أصول فكرية وخلفية مغايرة للأقدمين،ومع استعماله لعناصر واردة في المعاجم القديمة، إلا أنه يشرح المصطلح من خلال التطورات التي عرفتها مدارس علم النفس والنقد الأدبي الحديث.. فهذه المدارس تنظر إلى الذوق نظرة «صنافية»، بمعنى أنها تضع للإدراك البشري في علاقته بالواقع سلما يتضمن درجات معينة تبتدئ بالذوق، وتنتهي بالعلم مرورا بالمراتب الأخرى، من هنا فإن «الإحساس والتجربة الشخصية وغياب التقيد بقواعد معينة» تمثل خصائص محكمة للذوق.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا التعريف يقدم وسائل الذوق تقديما دقيقا، إنها تشمل الإحساس المباشر والتجربة الشخصية غير المقيدة بمنهج في القراءة، ولاطريقة مخصوصة من حيث المبادئ الإبستمولوجية والخطوات المنهجية والمفردات الاصطلاحية. ويمعنى بسيط، فإنها تعتمد على الأصول المتمثلة في الطبع والمزاج والتقويم الشخصي للظواهر والفنون(1).

بعد هذه المساءلة للمعاجم القديمة والحديثة، نعود إلى العنوان الذي وصفنا به المرحلة الأولى من التعامل مع الخطاب القرآني في بعده البلاغي، وسيظهر، من خلال التحليل المقبل، كيف أن هذه المرحلة تمتاز باعتماد الذوق وسيلة أساسية للكشف عن أسرار بلاغة القرآن. ولم يحصل ذلك اختيارا من أصحابها أو رغبة منهم، وإنما لأن الأدوات الإجرائية الكفيلة بنهج سبيل النظر والاستدلال والتحليل والمقارنة لم تكن متوفرة أو متداولة في الحقول المعرفية لتلك المرحلة.

ثم إن هذا الذوق اعتمد الإحساس المباشر، ولم يتقيد بمبادئ معينة، ومن ثم، فإنه كان أقرب إلى وصف الأثر الذي خلفه القرآن في النفوس منه إلى

1- Lalande (Andre): «Vocabulaires thechniques et critiques de la philosophie».p.388

تحليل بنية الفضاء اللغوي والأسلوبي للخطاب القرآني.

لأجل ذلك أطلقنا على هذه المرحلة اسم «الإحساس التذوقي» رغبة في جمع عناصر المنطلق والأداة داخل مصطلح يحقق الاقتصاد المنشود في مجال الاصطلاح.[1]

إن المتأمل في النصوص التي اجتمعت لنا بخصوص هذه المرحلة يدرك أنها تتوزع، استنادا إلى مبادئ علم الجمال الأدبي واللسانيات، إلى خانتين اثنتين:

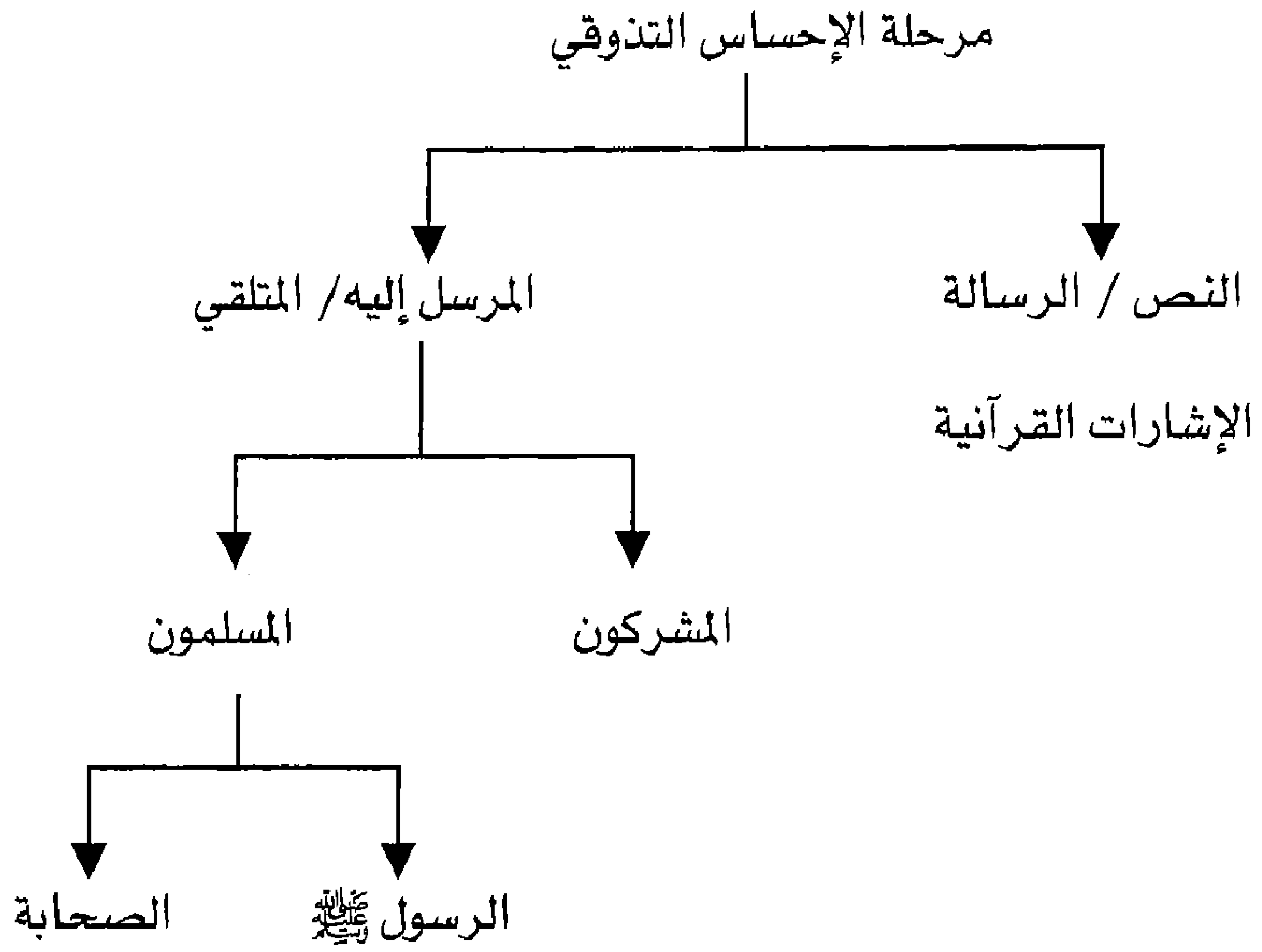
- خانة الرسالة أو النص، ونقصد بها الآيات التي يتحدث فيها القرآن عن بعض الجوانب البلاغية في أسلوبه الفريد.

- ثم خانة المرسل إليه أو المتلقي، وتضم نصوص العرب الأوائل في موضوع بلاغة القرآن وبديعه. وداخل هذه الخانة يتوقف الدارس عند خطين متباينين:

خط المتلقين من المشركين، وخط المتلقين من المسلمين ويضم شخص الرسول الكريم عليه السلام والصحابة رضوان الله عليهم.

١- د. تمام حسان: «الأصول: دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي» ص: ١٧.

والرسم التالى يوضح ذلك:



١- الإشارات القرآنية:

ونبادر إلى دفع ماقد يحصل من التباس بخصوص الجانب الأيمن من هذا الرسم، إن إيراد الآيات القرآنية التي تشير إلى طبيعة الخطاب القرآني البديعية لايعني أننا نجعل من الذكر الحكيم كتابا بلاغيا، كما لايعني أن الآيات، حين تتحدث عن بلاغة القرآن بصورة تناسب المرحلة التذوقية، إنما ينطبق عليها ما ينطبق على تلك المرحلة من تقويم داخلي يشمل المبادئ والقوانين والمصطلحات، و ذلك أن «القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام، وتعريف شرائع الإسلام وقواعد الإيمان، ولم يقصد منه تعليم طرق الفصاحة».(١)

إننا نستخضر تلك الآيات ونحن واعون بأنها إشارات لتحريك وجدان المتلقى وإقناعه بإعجاز الخطاب القرآني، ولا يمكن اعتبارُها أحكاما نقدية تعتمد الذوق بأي حال.

يقدم القرآن الكريم آيات تصف خطابه في أبعاده النظمية والبلاغية(٢)،

١- الزركشي: «البرهان في علوم القرآن» ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط: ٣، ١٩٨٠، م:١، ص: ٣١١ - ٣١٢.

٢- نشير - هنا - إلى أننا في حاجة إلى دراسة مستفيضة تتبع الأصول القرآنية للمسائل المعرفية في مختلف العلوم الإسلامية اصطلاحا ومفهوما، وستصل هذه الدراسة إلى إبراز أثر القرآن في نشأة العلوم وتطور مسائلها، خاصة في المستوى الاصطلاحي.

ونبادر إلى لفت الأنظار إلى وعي علمائنا بهذه القضية، وللتمثيل، تكفي الإشارة إلى نص للأستاذ الجليل د. فاروق حمادة، يمكن أن يشكل نواة البحث في الأصول القرآنية والحديثية لمصطلحات علوم الحديث. يقول: «لقد وضعت أركان هذا المصطلح ومبادئه في آيات الكتاب العزيز، كما في قوله تعالى: «واستشهدوا ذوي عدل منكم» وقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة...».

انظر مقاله بعنوان: «مصطلح الحديث في القرون المتأخرة». مجلة (المناظرة) الرباط. س:٤، ع: ٦ دجنبر ١٩٩٣. وهذا ما يتعين القيام به بخصوص مصطلحات علوم التفسير والأصول والفقه والعقائد وغيرها.

نذكر منها:

١- ﴿ طسٓمٓ ۝١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ﴾.[1]

٢- ﴿ وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ﴾.[2]

٣- ﴿ نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾.[3]

٤- ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ ﴾.[4]

٥- ﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾.[5]

٦- ﴿ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾.[6]

٧- ﴿ مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ﴾.[7]

يتعلق مفهوم «البيان» و«الإبانة» في الآية الأولى والثانية. وغيرهما كثير في القرآن، بطبيعة الأداة اللغوية والأسلوبية للخطاب القرآني من جهة، وبمقصديته المتمثلة في هداية البشرية من جهة ثانية. ومن البدهي أن يؤدي هذان البعدان اللغوي والتربوي إلى اتصاف الخطاب بأعلى درجات الوضوح والظهور والكشف عن روح الدلالة وجوهر التوجيهات.

ولا تخرج التفاسير التي قدمها العلماء لمفهوم البيان عن هذا الإطار العام،

١- سورة القصص./ ٢.

٢- سورة يس/٦٩.

٣- سورة يوسف/٣.

٤- سورة الزمر/٢٣.

٥- سورة الزخرف/٣:

٦- سورة فصلت/٢.

٧- سورة البقرة/١٧.

فالزمخشري يفسر لفظة «مبين» الواردة في الآية الأولى من سورة يوسف بقوله: «آيات السورة الظاهر أمرها في إعجاز العرب وتبكيتهم، أو التي تبين لمن تدبرها أنها من عند الله لا من عند البشر، أو الواضحة التي لاتشتبه على العرب معانيها لنزولها بلسانهم»[1] ويقول في مناسبة أخرى: «كأنه قيل: الكتاب الجامع للكمال والغاية في البيان».[2]

وقبل الزمخشري، عمل الجاحظ على إبراز هذه الملامح الأولى لمفهوم البيان، ملامح الوضوح والظهور والكشف عن المعنى، يقول: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ويدعو إليه،، ويحث عليه ، بذلك نطق القرآن».[3] ومهما اختلف في تحديده، فإنه «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله»[4].

وإذا كان الجاحظ قد اهتم بشرح مضمون البيان الوارد في القرآن في بعده البلاغي المرتكز على الفصاحة، فإن معاصره الشافعي (١٥٠-٢٠٤)[5] استوعب هذا البعد، وأدرجه ضمن مراتب بيانية تتجاوز حدود الفصاحة والنظم إلى تأسيس مفهوم علمي له أصوله وفروعه البيانية والتشريعية، يقول صاحب

١- الزمخشري: «الكشاف» ج: ٢، ص: ٣٠٢.

٢- المرجع نفسه، م، ص: ٣٨٦.

٣- الجاحظ: «البيان والتبيين»، ت: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٣، ١٩٦٨، ج: ١، ص:٧٥.

٤- المرجع نفسه، ج: ١، ص: ٧٦.

٥- الإمام أبوعبدالله محمد بن إدريس الشافعي القرشي، ولد بمدينة غزة، وحمل إلى مكة وهو ابن سنتين، قدم على الإمام مالك، ورحل إلى بغداد ثم مصر، وظل بها إلى أن توفي سنة ٢٠٤ هـ. أجمع علماء الفقه واللغة والحديث والأصول على ثقته وعدالته، وهو أول من تكلم في أصول الفقه. من مصنفاته: «الرسالة»، و «الأم»، و «كتاب اختلاف الحديث»، وله ديوان شعر تغلب عليه الحكمة. (انظر: «الوفيات»، ج ١٦٣/٤ - ١٦٩، و «أبجد العلوم»، ج١٢٣/٣ - ١٢٤).

«الرسالة»: «والبيان إسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب».[1]

والملاحظ أن هذه النصوص انطلقت من الإشارات القرآنية لتؤصل مفهوم البيان وتمتدح طريقته، ولتعتبره شرطا من شروط العملية التواصلية ذات الوظائف المختلفة.

ولسنا هنا بصدد تقويم جهود البلاغيين في هذا المجال، وإنما نؤكد أن وقفاتهم مع «البيان» استطاعت أن تدشن تصورات العرب للغة التخاطب ومستويات الإبانة وشروطها الصوتية والمعنوية. ومن ثم، أضحى البيان يستبطن دلالات الوضوح والظهور والكشف عن مخزون الضمائر والعواطف، ليتحول، في النهاية، إلى أصول جامعة لفروع متعددة[2] من المصطلحات والمفاهيم والظواهر والأسلوبية.

١- الشافعي: «الرسالة» تحقيق: أحمد شاكر، (بدون طبعة وتاريخ)، ص: ١٢.

٢- د. محمد عابد الجابري: « بنية العقل العربي»، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط:١، ١٩٨٦، ص:١٧.

ولإدرك هذه الحقيقة، يكفي الاطلاع على جهود الشافعي وأبي عبيدة وابن قتيبة في مجال تحديد مفهوم البيان وتجريد أصوله وتفريع عناصره.[1]

ولكن قيمة الإشارة القرآنية للبيان مصطلحا ومفهوما، إنما تنشأ من عمومها أولا، ومن ربطها بمقصدية الهداية ثانيا، وهما الميزتان اللتان ستضمران في المراحل المقبلة من دراسة البلاغة القرآنية وبديعه، وذلك في ظل هيمنة منطق التفريع، والتنافس من أجل اقتناص الشواهد القرآنية، مما أبعد الحقل البديعي عن مقصدية القرآن الأساسية.

أما بالنسبة لصفة «الحسن» الواردة في الآية الثالثة وغيرها، فإنها تشير إلى مفاهيم الإبداع والجدة والكمال... يقول الزمحشري: «والمراد بأحسن القصص أنه اقتص على أبدع طريقة وأعجب أسلوب، ألا ترى هذا الحديث

١- نقدم -هنا- جدولا يضم بيان كل من الشافعي وأبي عبيدة وابن قتيبة ممن انتقلوا بالحديث عن البيان من دائرة الإحساس التذوقي إلى مرحلة الإحساس المعري في القائم على الملاحظة، وتحديد المفاهيم وإطلاق بعض المصطلحات:

بيان الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ)	بيان أبي عبيدة (١١٠ - ٢١٠هـ)	بيان ابن قتيبة (٢١٢ - ٢٧٩)
- خطاب العام الظاهر المراد به العام الظاهر - خطاب العام الظاهر ويدخله الخصوص. - الظاهر المراد به غير ظاهره سياقيا. - الإبانة بأول الكلام عن آخره والعكس. - البيان بالمعنى دون الإيضاح باللفظ. - إطلاق الأسماء الكثيرة على الشيء الواحد. - إطلاق الإسم الواحد على المعاني الكثيرة.	- المجاز - الغريب - الحذف والاضمار - اللفظ الواحد الدال على الجميع - اللفظ الدال على الجميع الواقع على الواحد - مخاطبة الغائب مخاطبة الشاهد والعكس. - التكرار. - الزيادة في الحروف. - التقديم والتأخير. - الكناية.	- المجاز - التمثيل - القلب والتقديم والتأخير. - الحذف. - التكرار. - الزيادة في الحروف. - الكناية والتعريض. - مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والعكس - لفظ العموم لمعنى الخصوص

انظر «الرسالة»، ص:٥١ وما بعدها، و«مجاز القرآن» ج:١، ص: ١٨-١٩، و«تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٠-٢١.

مقتصا في كتب الأولين وفي التواريخ ولا ترى اقتصاصه في كتاب منها مقاربا لاقتصاصه في القرآن... وإن أريد بالقصص: المقصوص فمعناها نحن نقص عليك أحسن ما يقص من الأحاديث...والظاهر أنه أحسن ما يقتص في بابه».[1]

إن صفة الحسن والأحسن لاتتعلق بالمستوى الدلالي المعنوي في الخطاب القرآني فقط، بل تستوعب، من باب أولى، مستوياته البلاغية والجمالية. يقول أحمد أبو زيد: «ثم إن وصف القرآن بكونه«أحسن الحديث» يشير إلى أن بلاغته لاتنحصر في تناسب معانيه، بل تشمل كذلك المباني والألفاظ وترتيب الأصوات، فهو حديث يروق السمع ويبعث اللذة في النفوس، وعلة ذلك تكمن في تناسب ألفاظه ومبانيه ومقاطعه وأصواته».[2]

أما صفة «المتشابه»، فهي، كما يذهب إليه الزمخشري، مطلقة في وصف القرآن، وبهذا، فإنها متناولة «لتشابه معانيه في الصحة والإحكام والبناء على الحق والصدق ومنفعة الخلق، وتناسب ألفاظه في التخيير والإصابة، وتجاوب نظمه وتأليفه في الإعجاز والتبكيت»[3]، أي إن الآية الكريمة تشير إلى «وجه من أوجه بلاغة النظم القرآني، فالتشابه هو ذكر الشيء مع نظيره»[4]. وبهذا يصبح التشابه مصطلحا بلاغيا له أصوله القرآنية، وهو يحيل إلى معاني التلاؤم والتشاكل والائتلاف وغيرها من المصطلحات التي سارت في منهج التنويع والتفريع والافتتان بالاصطلاح.

ننتقل إلى الصفة المتعلقة بعربية اللغة القرآنية، ونشير، ابتداء، إلى أن السياق الذي وردت فيه الآيات الدالة على عربية الخطاب يؤكد أن هذا

١- الزمخشري: «الكشاف». م: ٢. ص: ٣٠٠- ٣٠١.

٢- د. أحمد أبوزيد: «التناسب البياني في القرآن». ص:١٢.

٣- الزمخشري: «الكشاف». م: ٣. ص: ٣٩٤ - ٣٩٥.

٤- «التناسب البياني». ص:٧.

الإعلان لايهدف إلى تأسيس معرفة جديدة لدى المسلمين، ويكفي أن نعتبر في ذلك عدم سؤال الصحابة عن هذه المسألة، وإنما وردت الآيات بذلك لتفيل زيف الاعتراض الذي تبناه المشركون تجاه القرآن حين نسبوه إلى شخص أعجمي[1]، وكان نزول القرآن بالعربية دليلا على خطل افترائهم. ثم إن تأكيد عربية الخطاب يشكل تحديا للمشركين، ما داموا غير قادرين على الإتيان بمثله على الرغم من وروده وفق سننهم اللغوية. ثم إن وصف «العربية» لايتعلق بالمستوى الصوتي والمعجمي فقط، وإنما يحيل إلى اللسان في أبعاده التركيبية والأسلوبية. وهذا ما عناه الشافعي بقوله: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيئ منه عاما يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص،.. وتكلم بالشيء يعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ...». [2]

وبعدما أورد ابن قتيبة الأساليب المختلفة التي تتمتع بها اللغة العربية، من حقيقة ومجاز، وكناية وتعريض، وتقديم وتأخير وغيرها، ختم ذلك بقوله: «وبكل هذه المذاهب نزل القرآن.»[3] فالقرآن، حين وصف خطابه بوصف العربية، إنما يحيل المشركين إلى ما يعهدونه في أشعارهم ومخاطباتهم

١- يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (النحل/ ١٠٣).

وقد أبان ابن أبي الإصبع عن سر إفحام الآية لهم، ذلك أن ادعاءهم بعيد من عدة أوجه، فلنفترض «أن الأعجمي علمه المعاني، فهذه العبارة الهائلة التي قطعت أطماعكم عن الإتيان بمثلها من علمها له؟ فإن كان، أي الرسول، هو الذي أتى بها من قبل نفسه كما زعمتم، فقد أقررتم أن رجلا واحداً منكم أتى بهذا المقدار من الكلام الذي هو مائة سورة وأربع عشرة سورة، وقد عجزتم بأجمعكم، وكل من تدعونه من دون الله عن الإتيان بأقصر سورة، فإن قلتم: إن الأعجمي علمه المعاني والألفاظ، فهذا أشد عليكم، لأنه إقرار بأن رجلا أعجميا قدر على ما بين الآيات المتضمنة للأخبار والقصص وقد عجزتم عن ثلث آيات منهن» (ابن أبي الأصبع: «بديع القرآن». ص: ٢٣٦ - ٢٣٧).

٢- الشافعي، «الرسالة»، ص: ٨.

٣- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢١.

من أوجه القول ومذاهب التعبير، وما يألفونه في فنونهم من أساليب البيان والبديع. وإذا كانوا يحتفون - صادقين - بشعرهم، فأولى لهم أن يستقبلوا خطاب القرآن بالشعور نفسه، ما داما يتشابهان في مادة الأسلوب وآلته.

إن العربية تعني، هنا، مختلف الفنون والأساليب التي غدت مفاهيم ومصطلحات تشكل جسم البلاغة العربية، وبالخصوص ماله علاقة بحسن البيان والتهذيب والائتلاف وحسن النسق.

أما بالنسبة للفاصلة والتفصيل الواردين في الآية السادسة، فمع تنوع التفاسير التي قدمت لها داخل خطاب المفسرين، لا ينبغي إغفال التفسير البلاغي المشار إليه من قبل علماء معتبرين، فهذا صاحب «البرهان في علوم القرآن» يبرز سبب تسمية رؤوس الآية فواصل فيقول: فأما مناسبة «فواصل»، فلقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾.[1]

وبهذا تكون الآيات التي ورد فيها فعل «فصل» بتصريفاته المختلفة قد شكل المهاد التاريخي الأول لانبثاق مصطلح «الفاصلة» دلالة على أن القرآن يباين، بواسطة خصائصه الإيقاعية، مختلف الخطابات الكائنة والممكنة.

دون أن ننسى إشارة الآية السابعة إلى نمط أسلوبي في القرآن، وهو «المثل» وقد توسع المفسرون والبلاغيون، كما سنرى، لا حقا، في شرح طبيعته ومفهومه، وأجمعوا على وصفه بمصطلح «المثل» الوارد في القرآن، وذكروا أنواعه ومقاصده النفسية والتربوية.

إن الهدف من سوق الآيات القرآنية السالفة محاولة الالتفات إلى دورها في نشأة الشعور التذوقي ببلاغة القرآن وبديعه، شمل هذا الدور المستوى المفاهيمي، لكنه اقترب من المستوى المصطلحي عبر مفردات مثل البيان، والتشابه، والحسن، والفاصلة، والمثل التي دخلت مجال وصف أسلوب القرآن

١- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، ج/١، ص: ٥٤.

وتحليل بيانه، بل وتحليل مختلف الخطابات الأدبية.

وتجدر الإشارة إلى أننا لم نتوقف عند الآيات التي يخبر فيها الحق سبحانه عن موقف المشركين من القرآن، إذ ينسبونه، تناقضا منهم، إلى الشعر والكهانة والسحر، وماذلك، في بعض جوانبه، إلا لما لبلاغته المعجزة من أثر قوي على نفوسهم يصل قوة السحر أو أكثر.

لقد راعى المشركون في هذه الأوصاف جانبين أساسيين في الخطاب القرآني، طبيعته الأسلوبية، وأثره في نفوس الناس وسلوكهم، إذ استوعب القرآن، داخل أنماطه التعبيرية، عناصر تتقاطع، في وعيهم، مع أسلوب الشعر والكهانة، فأعرضوا عن الوصف بالمخالفة ، ومالوا إلى الوصف بالمماثلة، فأطلقوا عليه صفة الشعر تارة، وصفة الكهانة تارة أخرى.

ومن هذا الباب، فإن تلك الآيات التي وردت على لسان المشركين أدخل، بهذا المعنى، في المرحلة التذوقية مجازا.

٢- بيئة المشركين:

وإذا انتقلنا إلى بيئة المشركين، فإننا واجدون نصوصا تتعلق بالمستوى البلاغي والبديعي في القرآن الكريم، ورغم ندرة هذه النصوص المحصل عليها، فإننا نستطيع أن نستخلص منها مجموعة من المفاهيم والأحكام التي تشكل أصول التعامل البديعي مع القرآن، سواء في مجال المفاهيم أم في مجال المصطلحات.

يورد ابن هشام (-٢١٣هـ)[(١)] رواية دالة في هذا المقام، وتتبع دلالتها

١- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، ولد بالبصرة، ونشأ بها، توفي بمصر سنة ٢١٣هـ، ونقل السيوطي أنه توفي سنة ٢١٨هـ، من مصنفاته: «السيرة النبوية»، و«القصائد الحميرية»، وغيرهما. (انظر : «البداية والنهاية»، ج١٠/٢٦٧، و«إنباه الرواة»، ج٢/٢١١، و«وفيات الأعيان» ج٣/١٧٧، و«بغية الوعاة»، ج٢/١١٥، و«الأعلام»، ج٤/١٦٦).

من كونها تلخص المرحلة التذوقية تلخيصا محكما لم يتم تجاوزه إلا بعد نضج المراحل اللاحقة من دراسة أسلوب القرآن.

تقول الرواية: «... ثم إن الوليد اجتمع إليه نفر من قريش وكان فيهم، وقد حضر الموسم فقال لهم : يا معشر قريش، إنه قد حضر الموسم. وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بقول صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأيا واحدا ولا تختلفوا، فيكذب بعضكم بعضا، ويرد قولكم بعضكم بعضا، قالوا: فأنت يا أبا عبد شمس، فقل وأقم لنا رأيا نقول به، قال: بل أنتم فقولوا أسمع. قالوا: نقول كاهن، قال: والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، قالوا: فنقول: مجنون، قال ماهو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه، ولاتخالجه، ولا وسوسته، قالوا فنقول:شاعر، قال: ماهو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول ساحر، قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولاعقدهم، قالوا: فما تقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة وإن أصلهُ لعذق، وإن فرعه لجناة، قال ابن هشام: ويقال لغذق، وماأنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول لأن تقولوا: ساحر جاء بقول هو سحر يفرق فيه بين المرء وابنه، وبين المرء وأخيه وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته، فتفرقوا عنه بذلك».[1]

لكي يتم الاتفاق حول رأي واحد،كان لا بد من الاعتراض على الأوصاف العامة للقرآن، وذلك لسبب بين، وهو أن سائر الخطابات التي يحيل إليها المشركون معروفة لدى عموم الناس بأصولها وخصائصها ومظاهرها،

١- «السيرة النبوية»، ابن هشام، تحقيق: مصطفى الزرقا وزميليه، (بدون) م/١، ص: ١٩٨.

فالشعر مدرك لديهم أتم إدراك بخصائصه الأسلوبية والإيقاعية، وكذلك الأمر في السحر والكهانة.

وبالنسبة للوليد بن المغيرة، فإن أي محاولة لإلحاق هذا بذاك ستفضح «التآمر النقدي» أمام الملأ من العرب الذين يزورون مكة كل عام، وهذا يجعلنا نستبعد أن يكون العرب هم أول من قذف بوصف الشعر في وجه الرسول ﷺ ، يقول الأستاذ مصطفى صادق الرافعي (١٨٨١- ١٩٣٧م)[١] «... وإننا لنظن أن تهمة النبي ﷺ بأنه شاعر لم تكن ابتداء إلا من قبل اليهود، ثم تعلق بها العرب مكابرة، فإنهم ليعرفون أن القرآن ليس بشعر من شعرهم ولا هو في أوزانه وأعاريضه وفنونه وطرقه... ولفظ الشاعر عندهم متعين المعنى متحقق الدلالة ليس فيه لبس ولا إيهام ولا تجوز».[٢]

ويبدو أن الوليد كان أذكى من مشركي قريش، لأنه حين صرفهم عن إلحاق القرآن بالشعر والكهانة، كان يعلم أن أي مقارنة بين هاته الخطابات في مستوياتها النظمية والإيقاعية ستؤدي إلى نتيجة لصالح القرآن، لأجل ذلك، فقد أملى عليهم الاتفاق حول وصفه بالسحر، وفي هذه الحالة، لن يقارن العرب بين أسلوب وأسلوب، أو بين خطاب وخطاب، وإنما ستنصب المقارنة على الأثر النفسي الذي يحدثه خطاب القرآن في نفوس مستمعيه، وهو شبيه

١- مصطفى صادق بن عبدالرزاق سعيد الرافعي، من رواد الأدب والنقد في العصر الحديث، أصله من طرابلس الشام، توفي بمصر. اشتهر بدفاعه عن تراث الأمة ولغتها في وجه التغريب، وكانت له معارك أدبية وفكرية مع العقاد وطه حسين. من أعماله: «ديوان شعر» في ثلاثة أجزاء، و «تاريخ آداب العرب»، و «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، و«تحت راية القرآن»، و «وحي القلم»، و «رسائل الأحزان» وغيرها. (انظر: «الأعلام»، ج٧/ ٢٣٥).

٢- «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية» الرافعي. ص١٩٨.

بأثر السحر في التفرقة بين الأهل والأولاد.[1]

بعد هذه الرحلة من التحليل، يمكن استخلاص الملحوظات التالية:

أ- تعتمد أوصاف الوليد للخطاب القرآني على التشبيه والمجاز، فهي لاتحدد الصفة تحديدا مصطلحيا دقيقا، وإنما تعبر عن إيحاءاتها بواسطة التشبيه والأساليب المجازية التي تنفلت من الضبط والتحديد. فما المقصود. مثلا، بـ «إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لغذق، وإن فرعه لجناة»؟؟

١- لقد تم للوليد ما دبر، إذ استجاب المشركون ذوو المنطق الاتباعي لهذه الفكرة وراحوا يقنعون بها الوافدين على مكة من العرب.

يقول ابن إسحاق: «وكان الطفيل بن عمرو الدوسي يحدث أنه قدم مكة ورسول الله ﷺ بها، فمشى إليه رجل من قريش (وهكذا يتحول الاتباعيون إلى نكرات)، وكان الطفيل رجلا شريفا شاعرا لبيبا (لاحظ هذه الأوصاف التي تجعل صاحبها فطنا لدعوى شعرية الخطاب القرآني) فقالوا له: يا طفيل، إنك قدمت بلادنا، وهذا الرجل الذي بين أظهرنا قد أعضل بنا، وقد فرق جماعتنا، وشتت أمرنا، وإنما قوله كالسحر...»، فوالله ما زالوا بي حتى أجمعت ألا أسمع منه شيئا، ولا أكلمه حتى حشوت في أذني حين غدوت إلى المسجد كرسفا فرقا من أن يبلغني شيء منه، فعرض علي رسول الله ﷺ، وتلا عليّ القرآن، فوالله ما سمعت قولا قط أحسن منه، ولأ أمرا أعدل منه. قال: فأسلمت وشهدت شهادة الحق». (أنظر «السيرة النبوية» م. ٢. ص: ٢٢ - ٢٣).

ويحكي القرآن أن المشركين اصطنعوا وسيلة «دكتاتورية» لصد الناس عن القرآن: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ ﴾ (فصلت/٢٦)، ومع أن الذين تولوا كبر هذه الوسيلة لم يلتزموا بها (أنظر تورط أبي سفيان وأبي جهل والأخنس في رواية أبن إسحاق، إذ حرصوا على الاستماع إلى القرآن سرا. (السيرة النبوية. ص: ٣١٥)، فقد جدّوا في صد الناس عن سماع كلام الله.

ولتكتمل صورة المواقف المختلفة للشعراء العرب من القرآن، نذكر الرواية التالية: «فلما كان الأعشى بمكة أو قريب منها، اعترضه بعض المشركين من قريش، فسأله عن أمره، فأخبره أنه جاء يريد رسول الله ﷺ ليسلم، فقال له: ياأبا بصير، فإنه يحرم الزنا، فقال الأعشى: والله إن ذلك لأمر ما لي فيه من أرب، فقال: يا أبا بصير: فإنه يحرم الخمر، فقال الأعشى: أما هذه فوالله إن في النفس منها لغلالات، ولكن سأنصرف فأروي منها عامي هذا، ثم آتيه فأسلم، فانصرف، فمات من عامه ذلك...» (السيرة النوبية. ص: ٣٨٨)، فلم يستطع هذا المشرك أن يتهم القرآن بالشعر أو الكهانة لكونه يخاطب شاعرا يدرك الأنماط التعبيرية لهذين الجنسين من مخاطبات العرب، ولكنه يحيله إلى الجانب التشريعي المتمثل في تحريمه للخمر، لعلمه بمدى تعلق نفس الأعشى بها.

وماهي الدلالة المصطلحية والمفهومية لقوله، في رواية أخرى:«وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفلهُ لمغذق»؟؟

لنستمع إلى ابن منظور (٦٣٠-٧١١)[١]، وهو يشرح هذه المفردات:

– الغدق: النخلة، يشبه بالنخلة التي تبث أصلها وقوي وطاب فرعها إذا جني.

– أما الطلاوة فهي: «الحسن والبهجة... وإن عليه لطلاوة أي رونقا وحسنا، والطلاوة السحر:[٢]

– وأما الجناه، فهو:«ما يجنى من التمر، واحدته جناة، وقيل الجناة كالجني، وأجني التمر: أي أدرك ثمره، وأجنت الشجرة إذا صار لها جني يجنى فيؤكل، الجني: الرطب والعسل».[٣]

اهتداء بهذه التعريفات، ترتسم في الذهن صورة لنخلة يشبه بها القرآن في أبعاده التشريعية والبلاغية، فهي ثابتة الأصول حلوة الثمر، لمنظرها حسن وبهجة، وكذلك أمر القرآن، فإن له أصولا ثابتة في النفس الإنسانية تغذيها الفطرة وتزكيها العقول السليمة، وقد وردت هذه الأصول في أسلوب حسن ذي رونق وجمال بلغا به حد الإعجاز.

١– محمد بن مكرم بن علي، وقيل رضوان بن أبي القاسم ابن منظور الأنصاري الإفريقي المصري، ولد في محرم سنة ٦٣٠ هـ، وتوفي في شعبان سنة ٧١١ هـ.

من مصنفاته: «لسان العرب» الذي جمع فيه بين كتب اللغة المشهورة قبله، واختصر كثيرا من كتب الأدب كالأغاني والعقد الفريد والذخيرة. (انظر: «أبجد العلوم»، ج٣/٤ –٥).

٢– «لسان العرب»، م /١٥، ص ١٤، مادة «طلي». وهي «الحسن والقبول» عند الجوهري في «الصحاح»، ج: ٦، ض: ٢٤١٤، وعند الفيروز آبادي: «الطلاوة هي الحسن والبهجة والقبول والسحر»، ج/٤، ص: ٣٥٩.

٣– المرجع نفسه، م/١٤ ص ١٥٥ – ١٥٦، مادة «جني». وانظر «الصحاح»، ج:٦، ص: ٢٣٠٥ – ٢٣٠٦، و «القاموس المحيط»، ج: ٣١٥، وفيه: «والجني: الذهب والودع والرطب والعسل».

والملاحظ أن هذه الطريقة في الوصف تحولت إلى قانون يحكم الانطباعات النقدية والبلاغية التي احتفظ بها التاريخ للمرحلة الجاهلية والإسلامية، إذ نجد مجمل هذه الأحكام قد اعتمدت الوصف بطريقة التشبيه والمجاز.

ولعل الجاحظ أول من تنبه إلى هذه الخاصية، وإن لم يوضحها بالشكل الذي يلمسه الدارس المعاصر، يقول، في سياق ذكر الخصائص المميزة للشعر العربي القديم: «وصفوا كلامهم في أشعارهم فجعلوها كبرود العصب وكالحلل والمعاطف والديباج والوشي وأشباه ذلك».(١)

وهي خاصية لم يسلم منها النقد العربي، والبلاغة القرآنية جزء منه، إلا في مراحل لاحقة من التطور المنهجي والمصطلحي(٢). يدرك الدراس ذلك من خلال تأمل ملحوظة قيمة للإمام الجرجاني في القرن الخامس الهجري. يقول: «إنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس، وجدت العبارة فيها أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح، والأمر في علم الفصاحة بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جله أو كله رمزا ووحْيا، وكناية وتعريضا، وإيماء إلى الغرض من وجه لايفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر».(٣)

فالتفصيل المفهومي والضبط المصطلحي اللذان لوحظا في بعض العلوم مثل علوم الحديث يقابلها في علوم البلاغة، إلى عهد الجرجاني، عبارات موحية

١- الجاحظ، «البيان والتبيين» ج/١، ص: ٢٢٢.

٢- من أجل تأصيل الملاحظة حول الوصف بالتشبيه والمجاز، يمكن الرجوع إلى عديد من الروايات في مجال الشعر الجاهلي، مثل رواية الشعراء الذين طلبوا من «ربيعة بن حذار الأسدي» الحكم على أشعارهم، فأجابهم: «أما أنت (أي الزربقان) فشعرك كلحم أسخن لا هو أنضج، ولا ترك نيئا فينتفع به، وأما أنت يا عمرو، فإن شعرك كبرود حبر يتلألأ فيها البصر، فكلما أعيد النظر، نقص البصر». (انظر «الموشح» للمرزباني، ج/١، ص ١٢٤).

٣- الجرجاني: «دلائل الإعجاز»، ص: ٣٥١.

تومئ إلى المفهوم دون أن تفصل القول فيه، وهو ما لاحظناه في حكم الوليد بن المغيرة سابقا تجاه القرآن.

ب- يسود في تلك الآراء أسلوب التفضيل الذي تطغى عليه المصادرة والتعميم، دون أن يقدم تعليلا لصدق دعوى الأفضلية. نلمس هذا من خلال شهادة الشاعر الطفيل بن عمر، الدوسي (-١١هـ)[١] الذي لم يخضع لإفك الوليد وجماعة القرشيين، يقول هذا الشاعر اللبيب، حسب تعبير ابن إسحاق(-١٥١)[٢]، : «فوالله ما زالوا بي حتى أجمعت ألا أسمع منه شيئا، ولا أكلمه حتى حشوت في أذني حين غدوت إلى المسجد كرسفا فرقا من أن يبلغني منه شيء من قوله، فعرض علي ﷺ وتلا علي القرآن، فوالله ما سمعت قولا قط أحسن منه، ولا أمرا أعدل منه، قال: فأسلمت وشهدت شهادة الحق».[٣]

هكذا يحسم موقف الروعة والجلال بأسلوب التفضيل الذي لا يعطيك مكمن الحسن، ولكنه يكتفي بالحكم دون تعليل، ودون مصطلح دال على مفهوم ذلك الحسن ومكمنه، ويوحي بالمعنى دون أن يحدد الدلالة تحديدا دقيقا.

ونؤكد نسبية هذه المحوظة، لأن السياق الثقافي والأدبي الذي صدرت فيه تلك الأحكام يمتاز بخصوصيات مقامية لها أكثر من دلالة، فلم يكن الدوسي، مثلا، جاهلا بأسرار التعبير القرآني الذي أثر في نفسه، وساقه إلى الإيمان،

١- الطفيل بن عمرو بن طريف بن العاص الدوسي الأزدي، صحابي، كان شاعرا مطاعا في قومه، استشهد في اليمامة سنة ١١ للهجرة. (انظر «الأعلام»، ٢٢٧/٣).

٢- محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي، أبوبكر، محدث وحافظ وإخباري عارف بأيام العرب وأخبارهم، راوية لأشعارهم، توفى ببغداد سنة ١٥١. من تصانيفه «السيرة النبوية»، وهو مصدر ابن هشام في الموضوع، و «الخلفاء».

(انظر «الوفيات»، ج٤/٢٧٦ – ٢٧٧، و «كشف الظنون»، ٣٣٥، و«الأعلام»، ج٧/١٩).

٣- «السيرة النبوية» ج/٢، ص: ٢٣.

ولكن الأدوات المعرفية والنقدية التي تخول تفصيل انطباعه المجمل، وتحويله إلى لغة نقدية واصفة، لم تكن متوفرة آنذاك. ومن ثم، فإن المسؤولية موزعة بين الشاعر من جهة، وطبيعة المرحلة النقدية من جهة ثانية، وقد يكون للرواية دور في ذلك، لأنها تختار الإخبار عن طريق التلخيص والايجاز، أو عن طريق المعنى دون اللفظ كما يقول علماء الحديث.

ومن أجل ربط مختلف النصوص داخل بنية محكمة، نشير إلى أن وصف القرآن كان يتم في مستويين: مستوى العبارة، ومستوى الشريعة، ظهر ذلك جليا مع أوصاف الوليد، ويبرز الآن مع وصف الدوسي، فالقول الأحسن يتجه للعبارة، أما الأمر الأعدل فيشير إلى الشريعة.

ج - تنحو تلك الأحكام منحى التركيز والإيجاز، فترد في صورة جمل قصيرة وألفاظ معدودة لاتكاد تفي بالغرض الذي سيقت لأجله، وقد تركت هذه الظاهرة بصماتها الواضحة على ملامح البلاغة والنقد العربيين، لم يقويا على التخلص منها إلا في مراحل لاحقة من مسيرتهما التاريخية.[1]

١- من الممكن أن يعترض على هذه الملحوظة بشكل أو بآخر، خاصة إذا استحضر المرء روايات أخرى تكشف عن عمق الحس النقدي المتوفر لدى العرب في العصر الجاهلي، مثل الرواية التي يعلل فيها النابغة نقده لبيت حسان:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

(انظر: «ديوان حسان بن ثابت»، تحقيق وليد عرفات، أمناء سلسلة جب التذكارية، ط: ١٩٧١، ص: ٣٥). ذلك النقد الذي يقول عنه الصولي: «فانظر إلى هذا النقد الذي يدل عليه نقاء كلام النابغة (انظر الموشح للمرزباني، ص: ٨٣). والواقع أن هذا الاعتراض لا يسلم هو الآخر من اعتراضات منهجية وتاريخية لا يمكن تجاهلها، فهذه الرواية تمثل استثناء بموازاة الحصيلة المتوفرة من الروايات حول الشعر ونقده، ومن مقتضيات المنهج أن الاستثناء يحتفظ به ولا يقاس عليه، ثم إن تلك الرواية، وهذا ملحظ دقيق، لا تسلم من الطعون التوثيقية كما يحكي ابن جني عن أبي علي الفارسي (انظر: طه إبراهيم: «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» ص ١٩ - ٢٠) وبالتالي، لاحتجاج بها ما لم تصح نسبتها، لأن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

٣- بيئة الرسول(ﷺ) والصحابة:

لم تخرج أحكام الرسول والصحابة عن الإطار الذي رسمته الآيات الكريمة، وأقرته مواقف المشركين في جانب تأكيد جمالية الخطاب القرآني وطريقته المخصوصة التي بلغت به حد الإعجاز.

وإذا كانت هناك معطيات جديدة، فإنها تتعلق بالإشارة المقتضبة إلى بعض الخصائص الأسلوبية في القرآن.

ورد عن الرسول(ﷺ) نصان، يتجه الأول إلى وصف القرآن في أبعاده المختلفة،مع الإشارة إلى قدرته على تضمن ما لا حصر له من المنافع والفوائد، نأخذ منه العبارة الآتية: «لا تنقضي عجائبه».[1] فهي تدل على وصف يعم المناحي التشريعية والعلمية والبلاغية، وقد اعتبر السيوطي هذا الوصف منطلقا للبحث في أسرار القرآن الإعجازية، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب البلاغي، فذكر مجموعة من الخصائص مَهّدَ لها بقوله: «ونذكر هنا بعضا لتطلع على أسرار هذا الكلام الذي أعجز عقول ذوي الأفهام عن إدراك عجائبه التي لا تنقضي لأنه في أحسن نظام».[2]

١- هذا الحديث طرف من حديث رواه الترمذي في جامعه، كتاب «ثواب القرآن» باب ما جاء في فضل القرآن، قال: هذا لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال «ج/١١، ص: ٣٠، وأورده البغوي في شرح السنة، حديث رقم ١١٨١، ج ٤٣٨/٤، وقال محققا الشرح (زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط): والحارث هو ابن الأعور الهمداني صاحب علي، كان فقيها فرضيا، وثقه ابن معين والنسائي وأحمد بن صالح وابن أبي داود، وتكلم فيه النووي وابن المعين وأبو زرعة والدارقطني وغيرهم، والجمهور على توهينه، وتعقبه الحافظ في التهذيب بقوله: لم يحتج به النسائي، وإنما أخرج له في السنن حديثا واحدا مقرونا بابن ميسرة، وآخر في «اليوم والليلة»، وقال الحافظ ابن كثير في «فضائل القرآن»: «وقصارى هذا أن يكون من كلام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وقد وهم بعضهم في رفعه، وهو كلام حسن صحيح» (انظر: «فضائل القرآن»، مكتبة الصحابة، ص: ١٠).

٢- السيوطي، «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، ج/١، ص: ٢٨٣.

ولعل بعضا من هذه العجائب قد استحوذ على عقول الجن« فأعجبهم ورقوا له»[١] ووصفوه بالعجب لما رأوه « بديعا مباينا لسائر الكتب في حسن نظمه وصحة معانيه، قائمة فيه دلائل الإعجاز».[٢]

أما الحديث الثاني، فإنه يتناول ظاهرة«الإيجاز» في الخطاب القرآني. عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله(ﷺ) قال: « فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجلعت لي الأرض مسجدا، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيئون»[٣] وفي رواية: «وأوتيت جوامع الكلم».[٤]

يقول ابن قتيبة في تفسير الفضيلة الأولى، وهو بصدد سرد خصائص القرآن الأسلوبية: «... وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى قول الرسول(ﷺ): « وأوتيت جوامع الكلم».[٥]

ويستدل الإمام النووي(٦٣١-٦٧٦)[٦] بكلام للهروي يسير في الاتجاه نفسه، يقول« وقال الهروي: يعني به القرآن، جمع الله تعالى في الألفاظ اليسيرة منه المعاني الكثيرة».[٧]

١- الفراء، «معاني القرآن » تـ: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور، بيروت، ج/٣، ص: ١٩٠.

٢- الزمخشري، «الكشاف» م/١، ص: ١٦٧.

٣- أخرجه الإمام مسلم، انظر صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر، بيروت، ط١٩٨٧، م/٣، ج/٥، ص:٥.

٤- المرجع نفسه، ج/٥، ص: ٦.

٥- ابن قتيبة: «تأويل مشكل القرآن» ص:٤.

٦- يحيى بن شرف بن مري الحوراني النووي، ولد سنة ٦٣١ هـ بـ «نوا» وهي من قرى حوران بسورية، وبها توفي سنة ٦٧٦، عالم بالفقه والحديث. من مصنفاته: «شرح صحيح مسلم»، و «رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين» و«الأربعون حديثا النووية»، و «التبيان في آداب حملة القرآن». (انظر: «طبقات الشافعية»، ج٥/١٦٥).

٧- صحيح مسلم بشرح النووي، ج/٥ ص: ٦.

ولا يخرج ماذكره السيوطي عن هذا التفسير،إذ يشير إلى كلام لابن أبي شهاب جاء فيه: «بلغني أن جوامع الكلم أن الله يجمع له الأمور الكثيرة التي كانت في الكتب قبله في الأمر الواحد أو الأمرين ونحو ذلك».[١]

وبهذه الشروح، يطمئن الدارس إلى أن حديث الرسول(ﷺ) يشير إلى ظاهرة بلاغية لمس بذوقه العربي حضورها في بنية الخطاب القرآني، ونبه على المفهوم الذي سيؤول، مع الدرسات اللاحقة، إلى مصطلح ذي صبغة علمية.[٢]

من خلال المعطيات المتوفرة للدارس، يستطيع أن يعمم الأحكام السابقة على نظرات الصحابة للبلاغة القرآنية، لأنها لا تخرج عن ذلك الإطار العام الذي حددنا أهم زواياه في ظاهرة الندرة والاقتضاب والوصف عن طريق التشبيه والمجاز. ولهذه الظاهرة أسبابها التي سنقف عليها بعد إيراد نماذج من تعامل الصحابة البلاغي مع خطاب القرآن.

يصف ابن مسعود رضي الله عنه كلام الله بأنه« لا يتفه ولا يشتان»، أو «لايتفه

١- السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١٩٨٨، ج/٢، ص: ١٦٤.

٢- بل يمكن للدارس أن يذهب إلى أبعد من ذلك، فيقرر بأن هذه «الملحوظة» عند رسول الله ﷺ ستتحول من لغة واصفة للخطاب القرآني إلى ممارسة في الخطاب النبوي، وتوجيه خفي للخطابات الأدبية، ومن ثم، ستصبح صفة من صفات البلاغة يرنو إليها الأدباء، ويجعلها النقاد مقياس التفاضل بين الأقوال، بل إن الإيجاز أصبح مرادفا للبلاغة، فقد قيل لبعضهم، «ما البلاغة؟ فقال: الإيجاز، وقيل: وما الإيجاز؟ فقال: حذف الفضول» (انظر أبوهلال العسكري - كتاب الصناعتين، ص: ١٩٣).

وبذلك ارتقى الإيجاز إلى «نوع من الكلام شريف لا يتعلق به إلا فرسان البلاغة، وذلك لعلو مكانه وتعذر إمكانه» (المثل السائر لابن الأثير، ج/٢، ص: ٢٥٥).

وهذا يعني أن الإيجاز اكتسب مشروعيته مع القرآن وحديث الرسول عليه السلام، الأمر الذي يدل على أن أحكام الرسول البلاغية كانت لها قوتان: قوة الوصف، وقوة التوجيه.

ولايتشان»[1] ويقول عنه:«إذا وقعت في «آل حم» وقعت في روضات دمثات أتأنق فيهن، أي أتتبع محاسنهن»[2] ويصف «آل حم» بأنها «ديباج القرآن».[3]

ترى ما هي مدلولات هاته الصفات التي ينعت بها ابن مسعود خطاب القرآن؟ وكيف تم التعبير عنها؟

لايمكن فهم ذلك إلا بالعبور من هذا التصوير الذي استعان به ابن مسعود،وهو تصوير يتسلح بالتشبيه والمجاز. ففعل«التفاهة والتشنن» يسندان، عادة، إلى الأشياء و«الجلود» خاصة،ولكن ابن مسعود يستعيرها للقرآن، والسؤال القائم هو:بأي معنى؟؟

يقول ابن منظور: تفه الشيء، قيل خس... ورجل تافه العقل أي قليله، والتافه: الحقير اليسير، وقيل الخسيس القليل، وقوله: «لايتفه» هو من الشيء التافه وهو الخسيس الحقير».[4]

و«تشان الجلد: يبس وتشنج، وتشنت القربة. وتشانت : أخلقت..»[5]، و«التشنن: التشنج واليبس في جلد الإنسان عند الهرم».[6]

وفي حديث ابن مسعود أنه ذكر القرآن فقال: « لا يتفه ولا يشتان»، معناه أنه لا يخلق على كثرة القراءة والترداد».[7]

١- «الصحاح»، ج/٦، ص: ٢٢٢٩.

٢- «دلائل الإعجاز»، ص: ٢٩٦.

٣- نفسه، وقد رفض الجرجاني أن يكون إعجاب الصحابي بالقرآن راجعا إلى أوزانه وفواصله، وإنما إلى نظمه وتأليفه. (انظر: ص: ٣٠٠ من دلائل الإعجاز).

٤-«لسان العرب»،م/١٣،ص:٨٤٠مادة«تفه».وانظر:«الصحاح»،ج٦،ص:٢٢٢٩،و«القاموس»،ج:٤، ص: ٢٨٤، وفيه: «والأطعمة التفهة ما ليس له طعام حلاوة أو حموضة أو مرارة».

٥- «الصحاح»، ج: ٥، ص: ٢١٤٦. و «القاموس»، ج: ٤، ص:٢٤٣.

٦- «الصحاح»، نفس المعطيات السابقة.

٧-المرجع نفسه، م/١٣ ص: ٢٤١ - ٢٤٢ مادة «شنن».

نلاحظ أن ابن مسعود يعاين، هنا، صفتي الرفعة والجدة في الخطاب القرآني، إلا أنه يلمح إليهما بما يقابلهما في الثقافة العربية من قيم وأعراف، فالخسة رذيلة لا يرضاها أصحاب النفوس الكريمة المرتفعة، وهذه حال القرآن، ثم إنه كالشباب في نضارته، ونعومة جلده وجمال هيأته، وجدة تلاوته، وغيرها من الصفات التي تهفو إليها النفس وترتاح لها العين، وذلك كله يجمع في صفة« الحسن» التي اعترف بها مشركو قريش.

والجدير بالذكر أن وصف القرآن بالجدة يرتد إلى حديث الرسول (ﷺ) «لا يخلق على كثرة الرد». وبهذا نسجل التطورات التي لحقت هذا النعت:

من خصائص القرآن عند :		من وجوه الإعجاز القرآن عند :	
الرسول ﷺ	ابن مسعود	الزركشي	السيوطي
«لا يخلق على كثرة الرد[1]	لايشتان	الغضوضة والطراوة	الغضوضة والطراوة وعدم الملل [2]

ولا يخرج وصف ابن مسعود في النص الثاني عن أجواء هاته الصفات، فهو يشبه حالته داخل سور«آل حم» بالرجل الذي يتفسح داخل الجنان الدمثات،أي اللينة والسهلة الموطئ[1] ، فيروي نفسه من لذة النظر إلى طيباتها، ويقطف من ثمارها التي حسنت فصارت كالديباج.

وهذا يعني أن ابن مسعود يدرك بذوقه العربي جمالية القرآن عبارة

---

١ -«البرهان...» ج/٢، ص: ١٠٧.

٢ - السيوطي: «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، تـ: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٨٨، ج/، ص: ١٨٤.

٣ - «لسان العرب» م/٢، ص: ١٤٩. مادة «دمث». وانظر: «الصحاح» ج١، ص: ٢٨٢.

وشريعة، ولكنه لايستطيع أن يترجم ذلك الإحساس بغير تلك الطريقة.

وتستوقف هذا الصحابي الجليل ظاهرة «الإيجاز» في الخطاب القرآني، فيشتق من فعل «جمع» صيغة التفضيل «أجمع» للدلالة على هذا الأسلوب.

ففي معرض حديثه عن أنواع الإيجاز، استشهد السيوطي بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ... ﴾.(١) ثم قال: «ولهذا قال ابن مسعود: ما في القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه الآية».(٢)

ولا بأس من ملاحظة أمر له دلالته النقدية والمنهجية في هذا المقام، ويتعلق ذلك بظاهرة الأحكام البديعية حول الآيات المفردة. فهذا النهج يمثل استمرارية، واعية أو غير واعية، لما درج عليه في العصر الجاهلي وبداية النقد العربي، إلا أن النقد يتحدث عن أشعر بيت وأهجى بيت وأمدح بيت ...أما مع القرآن، فيتم الحديث عن أفضل آية، وأرجى آية... يقول الزركشي: اختلف في أرجى آية على بضعة عشر قولا»(٣) ، كما اختلف في أخوف آية.(٤)

وقد حال هذا المنهج دون إدراك البنية الكاملة للسورة الواحدة، والوعي

١- سورة النحل/٩٠.

٢- «الإتقان في علوم القرآن» ج/٣، ص: ١٦٤.

٣- «البرهان في علوم القرآن» ج/١، ص: ٤٦٤.

٤- «الإتقان في علوم القرآن» ج/٤، ص: ١٣٧.

ونشير إلى أن منطق «الأفضلية» لم يكن مسلما به من قبل جميع العلماء، بل وقع بينهم خلاف كبير، ويستحسن أن نستشهد هنا بكلام للزركشي له دلالته الكبرى في هذا السياق، يقول: «وقد اختلف الناس في ذلك، فذهب الشيخ أبوالحسن الأشعري، والقاضي أبوبكر وأبوحاتم وغيرهم إلى أنه لا فضل لبعض على بعض لأن الكل كلام الله، واحتجوا بأن الأفضل يشعر بنقص المفضول، وكلام الله حقيقة واحدة لا نقص فيه...وقال قوم بالتفضيل لظواهر الأحاديث، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: الفضل راجع إلى عظم الأمر ومضاعفة الثواب، وقيل: بل راجع لذات اللفظ» (البرهان، ج/١، ص: ٤٣٨).

ثم ذكر كلاما لابن عبدالبر ورد فيه: «على أني أقول: السكوت في هذه المسألة أفضل من الكلام فيها وأسلم» (المرجع نسه، ص: ٤٤٥).

بالعلاقات القائمة بين آياتها، واستجلاء السياق الواردة فيه، إلا ما ورد عفوا على لسان هذا العالم أو ذاك، مما لا يقوى على أن يشكل نظرية عامة في انسجام الخطاب القرآني.[1] ويذكرنا هذا، مرة أخرى، بغياب النظرة البنيوية للقصيدة العربية، والاعتناء، في المقابل، بوحدة البيت المستقلة عن سابق النظم ولاحقه، إلى درجة أن التلاحم بين الأبيات عد عيبا من عيوب الشعر أطلق عليه مصطلح « عيب التضمين».[2]

ويُروى عن ابن عباس – رضي الله عنه – إشارات إلى هذا الجانب أو ذاك من أساليب القرآن الكريم، فقد ذكر ابن قتيبة أن ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾[3]: « اليمين ههنا القوة، وأقامها مقامها، لأن قوة كل شيء في ميامينه».[4]

١- تقوم شهادة العالم الجليل القاضي أبي بكر بن العربي دليلا على سلطة هذا المنهج التجزيئي للآيات القرآنية في توجيه جهود العلماء، وصرف أنظارهم عن تلمس الوحدة العضوية بين مختلف آيات السورة الواحدة، فهو يعترف بأن البحث في تناسب الآيات القرآنية وانسجامها تم من قبل بعض العلماء، لكنه يستدرك ليقول: «ثم فتح الله عز وجل لنا فيه، فلما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه» (انظر البرهان، ج/١، ص: ٣٧)، وليس بعد هذه المعاناة شرح أو توضيح.

٢- التضمين أن تتعلق القافية أو لفظة مما قبلها بما بعدها كقول النابغة:

وهم وردوا الجفار على تميم ... وهم أصحاب يوم بعاث إني

شهدت لهم مواطن صالحات ... وثقت لهم بحسن الظن مني

(انظر: «ديوان النابغة الذبياني»، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٧، ص: ١٧٧، وانظر العمدة – لابن رشيق، ج/١، ص: ٣٢٢).

وقد جسد ابن رشيق الموقف الغالب من التضمين بقوله: «وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائما بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير» (المرجع نفسه، ج/١، ص: ٤٤٨).

٣- سورة الحاقة/ ٤٥.

٤- «تأويل مشكل القرآن»، ت: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:٣، ١٩٨١، ص: ١٥٤.

وهذا الذي فسر به ابن عباس معنى اليمين هو« المجاز عند العرب، لأن اللفظ فيه ينتقل إلى معنى غير موضوع له في أصل اللغة، أي إن ابن عباس يشير إلى مفهوم المجاز الذي « لا يحتاج لغير التسمية الاصطلاحية».[1]

وقد سئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴾[2]: «لم خص الشعرى بالذكر وهو رب الجميع؟ فقال: كان قد ظهر في العرب رجل يقال له: أبو كبشة عبد الشعرى، لأنها أكبر نجم في السماء، فقصدها الله تعالى دون النجوم لأنها عبدت ولم تعبد الثريا..»

لقد أدرج بعض البلاغيين هذا الكلام ضمن « فن التنكيت»[3] كما سنرى في حينه، ولكن التأمل في مفهوم عبارة ابن عباس، بعيدا عن عقلية الافتتان بالتفريع وكثرة الألقاب والمصطلحات، يرجح أن الأمر يتعلق، أساسا، بمفهوم التناسب، لأن السياق يناسبه أن تذكر «الشعرى» دون غيرها، وهو، عند من يقسم الظواهر، من باب التناسب المعنوي.

وأخرج الإمام البخاري(١٩٤-٢٥٦) عن ابن عباس قال:قال عمر بن الخطاب يوما لأصحاب النبي(ﷺ) فيمن نزلت هذه الآية: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[4]، قالوا: الله ورسوله أعلم، فغضب عمر، فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء، فقال ياابن أخي قل ولاتحقر نفسك، قال ابن عباس: «ضربت مثلا لعمل، قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس:

١- د. محمد نايل أحمد، «البلاغة بين عهدين»، دار الفكر، ط: ١٩٩٤، ص: ٥٧.

٢- سورة النجم/٤٩.

٣- ابن منقذ، «البديع في البديع في نقد الشعر»، ت: عبد آ. علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٨٧، ص: ٩٢.

٤- سورة البقرة/٢٦٦.

«لعمل رجل غني يعمل بطاعة الله، ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصي حتى أحرقت أعماله.»[1] فقد أشكل على الصحابة فهم دلالة الآية، ومنهم من ظن أنها محمولة على ظاهرها مما يعني وجوب البحث في سبب نزولها. وبعد تردد وتهيب، استطاع ابن عباس أن يبرز لهم صورة «المثل» ووظيفته الدلالية والتربوية، ويكون، بهذا، قد نبه على أسلوب المثل في القرآن، مفهوما ومصطلحا ووظيفة.

إلا أن محاولات ابن عباس - رضي الله عنه - تجاوزت حدود الالتفات إلى مثل هذه الومضات القصار لتؤسس منهجا لقراءة الخطاب القرآني، منهجا يقوم على منطق الموازنه بين الخطاب القرآني والنص الشعري الجاهلي، وذلك ليس بهدف إبراز الإعجاز والتحدي، وإنما بهدف تفسير دليل القرآن، وتوضيح غريبه، وتسهيل منهج إدراك مجازاته وأنماطه التعبيرية، يتضح ذلك من خلال قوله: «إن سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب».[2]

وكأن ابن عباس يقول بمنهجه الموازن: إن ما في الشعر من صور بلاغية وأساليب بيانية وفنون بديعية يمكن أن يساعد على إدراك ما في القرآن من نفس تلك الصورة والأساليب والفنون، ما دام كل منهما يستند إلى لغة واحدة، وما دام في القرآن مثلما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعنى.

ويورد الطبري (٢٢٤- ٣١٠)[3] كلاما لأبي بن كعب الأنصاري - رضي الله

١- «الإتقان» ج/٢، ص: ٥٥.

٢- أبوزيد القرشي، «جمهرة أشعار العرب»، تـ: علي محمد البجاري، دار نهضة مصر، ط:١٩٨١، ص:١٢.

٣- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، إمام التفسير والحديث والفقه والتاريخ، ولد بآمل بطبرستان، وتوفي ببغداد، عرض عليه القضاء والمظالم فأبى، من مصنفاته: «تاريخ الأمم والملوك»، و «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، وغيرهما.

(انظر: «الوفيات»، ج٤/١٩١ - ١٩٢، و«ميزان الاعتدال» للذهبي، ج/٣/٤٩٨، و «الشذرات»، ج/٢/٢٦٠، و «الأعلام»، ج/٦/٦٩).

عنه – يمكن أن يعد أساس التداول لمفهوم« التعريض» ومصطلحه. يقول«حدثنا عن يحي بن زياد، قال حدثني يحي بن المهلب عن سعيد بن جبير، عن أبي بن كعب الأنصاري في قوله: ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ ﴾.[1] قال: لم ينس ولكنها من معاريض الكلام»[2]، في إشارة منه إلى قصة موسى مع العالم الجليل.

ومعنى ذلك أن كلمة «نسيت» لم تستعمل استعمالا حقيقيا، وإنما هي تعريض حتى لا يكون كاذبا. ومما يلاحظ أن المفهوم، هنا، لم يشهد أي تغيير في العصور اللاحقة وإنما اختلف في علاقته بالكناية والتورية كما سنرى لاحقا.

****

ومهما يكن من أمر هذه اللمحات البلاغية في أقوال الصحابة بخصوص مستوى البديع في خطاب القرآن، فإنها لا تستطيع أن تشكل منظومة مفاهيمية وتحليلية تعد،بحق، محصلة الإحساس التذوقي لبلاغة القرآن. والواقع أن وراء هذه الظاهرة سببا يشكل، بدوره، نتيجة أسباب موضوعية حالت دون تحقيق نتائج كبيرة في مجال الإحساس ببلاغة القرآن، أما السبب فهو تهيب المسلمين وامتناعهم عن الشروع في تفسير القرآن. وقد تحول هذا التهيب من حالة شعورية مقبولة إلى قواعد توجيهية (نستحضر هنا أقوال الصحابة المتشددة حول تفسير القرآن بالرأي)[3] بالغت في اختياراتها المنهجية وكان

١- سورة الكهف/٧٣.

٢- الإمام الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٩٢، ج/٨، ص: ٢٥٧.

وقد نسب ابن قتيبة هذا التفسير إلى ابن عباس (انظر «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٦٧).

٣- يورد الشاطبي مجموعة من تلك الأقوال، لكنه يعلق موضحا: «وإنما هذا كله توق وتحرز من أن يقع الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبيت». انظر الموافقات، دار المعرفة، بيروت، م/٣، ص: ٤٢٠ – ٤٢٣.

وراء ذلك أسباب موضوعية نجملها في العناصر الآتية:

١- ورد عن الرسول(ﷺ) أحاديث تنكر على الذين يقولون على الله، ويفسرون كلامه بآرائهم. ولمعرفة أثر هذه الأحاديث المجاوز لحدود مراد الرسول(ﷺ) وقصده، تكفي الإشارة إلى ما وقع لأبي عبيدة مع الأصمعي وغيره من العلماء، ونخص أبا عبيدة بالذكر، لأنه يمثل الخطوة الأولى في الانتقال من مرحلة الإحساس التذوقي إلى مرحلة الإحساس المعرفي.

فقد تعرض مسلكه في التفسير إلى كثير من النقد، إلى درجة أن الفراء تمنى أن يضربه، وغضب الأصمعي، ورأى غيره أنه لاتحل كتابة «مجاز القرآن»، ولا قراءته إلا لمن يصحح خطأه، ويبينه ويغيره، وكذلك كان موقف الزجاج(٣١٠)[١] والنحاس(٣٣٧)[٢] والأزهري (٢٨٢-٣٧٠)[٣] وغيرهم.[٤]

وكان الأصمعي غير راض عن منهج أبي عبيدة، بالرغم من أنه لم يخرج عن مألوف الصحابة من حيث تفسير القرآن بالشعر، والإشارة إلى بعض جوانبه البلاغية البديعية، إلا أن أبا عبيدة كان موفقا في إبراز ضعف المستند

١- أبوإسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج النحوي، توفى ببغداد سنة ٣١٠ هـ، وقيل سنة ٣١١، و ٣١٦. من مصنفاته: «الاشتقاق»، و «القوافي»، و «معاني القرآن». (انظر: «الوفيات»، ج/٢/٣٣٣).

٢- أبوجعفر أحمد بن محمد المرادي النحاس، ولد بمصر، وتوفي بها، زار العراق. من مصنفاته: «تفسير القرآن الكريم»، و «إعراب القرآن»، و «ناسخ القرآن ومنسوخه»، و «شرح المعلقات السبع». (انظر: «الوفيات»، ج١/٩٩ - ١٠٠، و «البداية والنهاية»، ج١١/٢٢٢، و «إنباه الرواة»، ج١/١٠١).

٣- أبومنصور محمد بن أحمد الأزهر، فقيه شافعي ولغوي مشهور، دخل بغداد، وأدرك بها ابن دريد ونفطويه وابن السراج. توفى بهراة سنة ٣٧٠.

من أشهر مصنفاته: «التهذيب» و«غريب الألفاظ»، و «التقريب في التفسير».

(انظر: «الوفيات»، ج/٤/٣٣٤ - ٣٣٥، و «الشذرات»، ج/٣/٧٢، و «معجم الأدباء»، ج/١٧/١٦٤ - ١٦٦).

٤- أنظر مقدمة د. فؤاد سزكين بين يدي تحقيقه لـ «مجاز القرآن» لأبي عبيدة، ج/١ ص: ١٧.

العلمي الذي ينطلق منه الأصمعي في غضبه عليه، فقد حكى ابن خلكان أن « أبا عبيدة بلغه أن الأصمعي يعيب عليه كتابه، ويقول: يتكلم في كتاب الله برأيه، فسأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو. فركب حماره في ذلك اليوم، ومر بحلقته، فنزل عن حماره وسلم عليه.

وجلس عنده وحادثه، ثم قال: أبا سعيد، ما تقول في الخبز، أي شيء هو؟ فقال: هو الذي تخبزه وتأكله، فقال أبو عبيدة:فقد فسرت كتاب الله تعالى برأيك و الله تعالى قال:﴿ وَقَالَ ٱلْآخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا ﴾[1]، فقال الأصمعي: هذا شيئ بان لي فقلته، لم أفسره برأيي،فقال أبو عبيدة: والذي تعيب علينا كله شيئ بان لنا فقلناه، ولم نفسره برأينا. وقام فركب حماره وانصرف».[2]

٢- لقد شعر الصحابة بأن التفسير« شهادة على الله بأنه عني باللفظ هذا، مما جعلهم لايقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفي الذي نقل إليهم وروي عن صاحب الرسالة».[3]

٣- كان الصحابة على علم بمعاني القرآن وطرائق التعبير، فلم يحتاجوا أن يسألوا عن معانيه «لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص».[4]

وإلى هذا السبب ذهب الزركشي أثناء رده على اعتراض من لايرى إدراج علمي المعاني والبيان ضمن علوم القرآن، يقول: «إنما سكت عنه الأولون (أي عن علم المعاني والبيان) لأن القصد من إنزال القرآن تعليم الحلال والحرام،

١- سورة يوسف/٣٦.

٢- ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، تـ: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، م/٥، ص: ٣٣٧.

٣- أمين الخولي، «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: ١٩٩٥، ص: ٢٠٦.

٤- أبو عبيدة، «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ٨.

وتعريف شرائع الإسلام وقواعد الإيمان ولم يقصد منه تعلم طرق الفصاحة ... فلهذا لم يتكلف السلف في ذلك.وكان معرفتهم بأساليب البلاغة مما لايحتاج فيه إلى بيان،، بخلاف استنباط الأحكام، فلهذا تكلموا في الثاني دون الأول»[1]، أي إن البلاغة كانت «مركوزة في طبائعهم»[2] وليست بهم حاجة إلى تدوينها وتعليمها.

٤- إن اهتمام الصحابة بقضايا الدعوة والجهاد شغل الجانب الأكبر من أوقاتهم، يقول أحد الدارسين: «ولم تكن طبيعة العرب ولا تبعاتهم الجسام في حمل الدعوة الإسلامية إلى الأمم حولهم تسمح لهم بالتوفر على مدارسة هذا النقد كثيرا، واحترافه على أنه فن كالنحو والتفسير، فلما كان القرن الثاني جدت شؤون، وحدثت أحداث، وأصاب الأذواق والملكات شيء من الوهن، وتطلعت ناشئة الأمم التي أظلها الإسلام إلى تعلم العربية ووسيلة الخطاب بها، فاحتاج الناس إلى بيان مدون يدرس كما احتاجوا إلى نحو كذلك، وهنا نشأت مدارس البيان الأولى».[3]

٥- ونضيف سببا آخر يراعي السياق الفكري لتلك الملحوظات التذوقية، ويرتبط بمنطق الاستجابة للتحديات التي تمارسها الشبهات، فمن المعلوم أن شبهة الطعن في القرآن، في جانبه البلاغي، لم تنتشر في عهد الصحابة، وإنما انبعث أشقاها في فترات لاحقة. ومما لاشك فيه أن التحدي يفرض الاستجابة أو ينتظرها، وقد كان بإمكان تلك الاستجابة أن تتخذ طابع الملاحظة والتعليل والاستدلال لو وجد التحدي، دليلنا على ذلك أن البحث البلاغي تجاوز حدود الإحساس التذوقي حين ووجه بالتحدي المتمثل في طعن القرآن في لغته وبلاغته،

١- «البرهان في علوم القرآن» ج/١، ص: ٣١١ - ٣١٢.

٢- د. عبدالعزيز بن عبدالمعطي عرفة: «قضية الإعجاز القرآني»، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٩٨٥، ص: ٧٥.

٣- د. محمد نايل أحمد: «البلاغة بين عهدين»، ص: ٣٣.

وهذا ما سيظهر جليا مع ابن قتيبة والباقلاني، يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا واتبعوا «ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوا عن سبيله ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف»[1].وقد أفرد مصنفه« تأويل مشكل القرآن» للرد على تلك الطعون، وإبراز بلاغة القرآن.

ويقول البلاقلاني: « وذكر لي عن بعض جهالهم أنه جعل يعدله ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولايرضى بذلك حتى يفضله»[2]، ولم يكن «إعجاز القرآن» له إلا وقفة نقدية مع مثل هذه الطعون تأكيدا لإعجاز القرآن نظما ومعنى.

١- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٢.

٢- «إعجاز القرآن» ص: ٤ - ٥.

خلاصات ونتائج:

بعد هذه القراءة لما تيسر من أقوال المشركين والرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم حول بلاغة القرآن، نستطيع أن نلخص النتائج المحصل عليها في الأحكام الآتية:

- لأسباب موضوعية، جاءت التفاتاتهم نادرة، غير أن ندرتها لاتقيم في وجه الدراسة أي عائق معرفي أو منهجي، ما دام الاستقراء الناقص يقتضي تعميم النتائج حول ظاهرة معينة على النصوص الغائبة.

- لقد انطلقوا في تعاملهم ذلك من وحي أذواقهم العربية الخالصة، وجعلوها ميزانا لتقويم الكلام، معنى وعبارة، لذلك وصفت الدراسة هذه المرحلة بـ:«الإحساس التذوقي»

- من المسلم به أن ذلك التذوق« ليس أمرا معياريا ولا قياسيا، وإنما هو ذاتي شخصي لا يعتمد عليه في الضبط والتقنين، ولهذا جاءت عباراتهم أبعد ما تكون عن التحديد والضبط.[1]

- ومن خصائص هذه المرحلة أنها استعانت بالوصف عن طريق التشبيه والمجاز، وآثرت طريق الإيجاز والاختصار، وألقت أحكامها في صيغ اعتمدت أسلوب التفضيل، كما أنها أسست منهج القراءة بالموازنة الذي يمثل أحد أبرز خصائص التفسير والنقد العربي منذ القديم.

- أما بخصوص الجهود المفاهيمية والمصطلحية، فالملاحظ أن هذه المرحلة استطاعت، بالنسبة لبلاغة القرآن، تأصيل بعض المصطلحات بمفاهيمها المحددة، مثل مصطلح «البيان» و«الحسن» و«الفاصلة» و«الإيجاز» و«المثل»، إلا أن مفاهيم أخرى ظلت غائبة، فغابت معها مصطلحاتها الدالة عليها،

١- د. تمام حسان، «الأصول» ص: ٣٥٠.

مثل أكثر المصطلحات والمفاهيم التي تنافس البلاغيون والمفسرون لاحقا في ابتكارها وصياغتها وسوق الشواهد عليها، كما أن بعض المفاهيم لم تكتسب مصطلحاتها الجامعة المانعة، فظلت تعبرعن نفسها بلغة قوامها التشبيه والمجاز، أوالعبارة الموحية مثل «التناسب».

- إن الرصد السابق رد عملي على الذين يبالغون في ربط نشأة البلاغة العربية وتطورها بالفكر اليوناني أو الفارسي أوالهندي، إذا أن ماقيل عن ذلك التأثير لابد أن يؤول إلى حدوده النسبية، وأن يظهر، بوضوح، في مراحل لاحقة من البحث البلاغي، فليس للفكر الخارجي أي أثر في نشأة البلاغة العربية، والدليل على ذلك هو ارتباط مصطلحات البلاغة بالمتقدمين من عهد الصحابة رضوان الله عليهم واللغويين والنحاة الأوائل.[1]

- ومن اللافت للنظر أن هذه الملحوظات تبرز كيف أن أصول الدراسة البلاغة للخطاب امتزجت بداخلها فنون وقضايا تنتمي إلى كل من علم البيان والمعاني والبديع، وفق التقسيم الذي احتفى به المتأخرون، ولم يكن هناك أي أثر أو بوادر لهذ الثالوث الصناعي الذي ستتأذى به دراسة بديع القرآن.

والغريب أنه، مع وضوح هذه المسألة، وجدنا رأيا يذهب إلى قلب المعطيات، ويرى بأن البلاغة عرفت اتجاهين مستقلين منذ البداية، وأنهما لم يجتمعا إلا في مرحلة لاحقة من دراسة بيان القرآن، يقول د.محمد نايل أحمد: «تتجلى في نشأة البلاغة ظاهرة جديرة بالتأمل والبحث، تلك هي أن البلاغة ظهرت من النشأة مشطورة شطرين، ظهر كل شطر منها في بيئة خاصة غير البيئة التي ظهر فيها الآخر، وحمل كل شطر طابع البيئة التي نشأ فيها، وتأثر بكل ما كان بها من ثقافة وتفكير وخصائص... فظهر البيان وتكونت أصوله في

١- د. أحمد مطلوب: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٦، ص: ١٠.

مدرسة المتكلمين، ونشأ البديع في مدرسة الأدباء والشعراء، وصار الفنان جنبا إلى جنب حتى التقيا بعد في مدرسة ثالثة كانت أعمق أثرا وأبعد غاية في البلاغة من سابقتيها، وهي مدرسة القرآن الكريم»[1] إن الصواب أن يقال إن اللقاء بين المذهبين هو الأصل، وليس فرعا لاحقا، وهذا ما تشهدبه نصوص مرحلة الإحساس التذوقي للخطاب القرآني.

- وبعد هذا وذاك، فإن هذه المرحلة ترتد بنا إلى أصول الدراسة البديعية للقرآن وهي الحلقة الطبيعية الأولى في تاريخ البلاغة العربية، وبالتالى فإنها تطلعنا على بلاغة تسير على اثنين، ولا تقفز كما توحي بذلك العديد من الدراسات.

- ونتيجة لما سبق، فإذا كانت«البدايات الأولى للنقد العربي، كالبداية الأولى للشعر العربي ضاعت ضمن ما ضاع من تاريخ هذه العربية وتراثها»[2]، فإننا نستثني من هذا الحكم النقدي العلمي بدايات الدراسة البلاغية للخطاب القرآني، لأن ما سجلناه في متن هذه الدراسة من نصوص يقدم دليلا قويا على أن أصول الدراسة البيانية للقرآن، والبلاغة مهاد النقد أو جزء منه، أصول محفوظة من قبل التاريخ، وذلك لسبب بسيط، وهو أن التدوين سنة علمية ميزت المسلمين علميا وحضاريا.

- وإذا كان بعض الدارسين يذهب إلى « أن المصطلح الحديثي أسبق مصطلحات جميع العلوم العربية والإسلامية في الظهور والاكتمال، والانتشار والاستقرار، ثم تبعته المصطلحات الأخرى»[3]،فإن ما أوردته هذه السياحة يدل

١- د. محمد نايل أحمد: «البلاغة بين عهدين»، ص: ٣٦.

٢- د. الشاهد البوشيخي: «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين» مطبعة القلم، المغرب، ص: ٢٤.

٣- د. فاروق حمادة: «تأملات في المصطلح الحديثي نشأة ومصادر»، مقال ضمن ندوة: «الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية»، مطبعة المعارف الجديدة، ج١، ص: ٤١٣.

على أن ظهور المصطلح البلاغي والبديعي مزامن لظهور المصطلح الحديثي، باعتبار أن هذا الأخير يجد، هو الآخر، أصوله المفاهيمية والمصطلحية في خطاب القرآن وأحاديث النبي ﷺ، ولكن الدقة تقتضي أن لاتعطى الأسبقية لأحدهما على الآخر، ماداما يؤولان، مصدريا، إلى منبع واحد في الزمان والمكان.

الفصل الثاني

مستويات التطور ومنهجياته

(النظر المعرفي)

تمهيد:

لم يكن الإحساس التذوقي إلا تلك الفسحة التي تتاح للصحابة في حركتهم الدائبة نحو فهم الدين وفقهه وتنزيله على واقع الناس ومجالات الحياة، ونشر الدين الجديد في مناطق أنهكتها قيم الشرك والكفر والطغيان، وبذلك فإنه لم يكن كتابا مدونا أو معرفة مبوبة.

وبعد هذه المرحلة، واستجابة لطبيعة الظواهر المعرفية وتطورها، فقد تحول أمر بيان القرآن وبلاغته إلى مستوى جديد، إذ أخذ بعض العلماء يجيلون النظر في أساليب القرآن وأنماط مخاطباته، ويقدمون معرفة أخذت في الاستواء كما ونوعا، معرفة تنظر وتحقق، وتقدم الشواهد من كلام العرب لتبرز مؤتلف القرآن مع الشعر العربي ومختلفه عنه.

ونظراً لهذا الانتقال الملحوظ، فقد أطلقت الدراسة على مرحلة مابعد الإحساس التذوقي اسم «النظر المعرفي» لأن النظر كان موازيا للمعرفة ومحكوما بشروطها.

وسيظهر، لاحقا، كيف أن تحكم تلك الشروط فيه جعله نظرا معرفيا يقوم على أسس بيانية ومنهجية موازنة وأساليب إيجازية اقتصادية، ولم تتسرب إليه، بعد، خصائص النظر المنطقي والتصنيفي القائم على مبادئ عقلية قوامها التأصيل والتفريع، والركون إلى عبارات المناطقة وتقسيمات العقل.

إن التحول الطبيعي من حالة الإحساس التذوقي إلى حالة النظر المعرفي كان وراءه عوامل وأسباب نلخص مجملها في العناصر الآتية:

من الطبيعي أن يعرف البحث في بلاغة القرآن وبديعه نقلة من مجال الحكم التذوقي المختصر إلى مجال النظر والتحليل، والاستعانة بالشواهد الشعرية، لأن الظواهر المعرفية تخضع للمبدأ الإبستمولوجي القائل بالتطور والانتقال من طور إلى آخر.

ومن العناصر الدالة على ضرورة تطور النظر المعرفي أن الأسئلة التي أخذت تثار في مرحلة مابعد الصحابة تميزت بالجدة، واستدعت أجوبة معرفية واضحة.

نستخلص ذلك من خلال الوقوف على أسباب تأليف أبي عبيدة والفراء، مثلا، لمصنفيهما «مجاز القرآن» و«معاني القرآن»

ففي زمن أبي عبيدة، « أخذت طبقة المثقفين الذين عرفوا اللغة العربية دراسة وتعلما على أيدي النحاة تدرس الأسلوب البياني للقرآن الكريم، وتحاول فهمه للوصول إلى معرفة وجه إعجازه، ولكنهم لم يتمكنوا من فهم بعض الصور البيانية ومعنى بعض الآيات والألفاظ القرآنية»[1]، يقول ابن خلكان: « وقال أبو عبيدة : أرسل إلي الفضل بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه، فقدمت عليه،ثم دخل رجل في زي الكتاب، وله هيئة حسنة، فأجلسه إلى جانبي، وقال له:أتعرف هذا؟ فقال: لا، فقال هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا، ثم التفت إلي وقال: كنت إليك مشتاقا، وقد سئلت عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك؟ قلت: هات، فقال: قال الله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[2]، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، قال فقلت: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفيُّ مُضَاجِعي ومَسْنُونَةٌ زُرْق كأنيابِ أَغْوَالِ.[3]

وهم لم يروا الغول قط. ولما كان أمر الغول يهولم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وأزمعت عند ذلك اليوم أن أضع كتابا في

١- د. عرفة:« قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية» ص:١٩

٢- سورة الصافات/ ٦٥.

٣- «ديوان امرئ القيس»، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ٤، ١٩٨٤، ص: ٣٣.

القرآن لمثل هذا وأشباهه».[1]

ويظهر من سبب تأليف الفراء لـ « معاني القرآن»[2] أن الأسئلة حول بيان القرآن وأشكال مخاطباته غدت السمة البارزة في تلك العصور، فكان لابد من الإجابة عليها وبسط القول فيها بسطا محكما يعرف الظواهر بمفهوماتها، وقد يطلق عليها مصطلحاتها، مع دعمها بشواهد الشعر العربي.

- بالإضافة إلى ذلك، فقد أخذت أنماطا فكرية في التداول والانشار، تغذيها مشاعر الإلحاد والحقد على الدين، والرغبة في نشر الشبهات، وهو وضع وارد بعد أن « تسلل كثير من المجوس والنصارى واليهود إلى الدين الإسلامي لبث سمومهم ونشر عقائدهم وعاداتهم وتقاليدهم للنيل من المسلمين، والطعن في القرآن الكريم»[3]، فكان من فروض الوقت أن يقوم العلماء بنقد مختلف الشبهات والطعون، متوسعين في الشرح والتعليل تذكرة إلى ربهم، وقياما بواجب الرعاية لفكر الأمة وعقيدتها. والدارس لمصنفات هذه المرحلة يلمس

١- يميل الدارس إلى وضع علامات استفهام على أصل هذه الرواية، ومدى صحتها، خاصة، وأنها تربط نشأة مشروع علمي بكامله بمثل هذه النازلة، ثم إن أبا عبيدة لم يذكرها في مقدمة مصنفه، كما أنها لم ترد عند الجاحظ والمبرد وابن قتيبة، مع أنهم وقفوا عند الآية وشرحوها بمثل ما ينسب لأبي عبيدة. ولسنا بدعا في وضع علامة الاستفهام حول صحتها، فقد سبق إلى ذلك أحد الدراسين عندما قرر: «وليس من السهل أن نزعم أن هؤلاء جميعا قد نسوا هذه القصة أو لم يسمعوا بها، وهي قد وقعت في مجلس وزير خطير، ومن أديب كبير».
(انظر: «البلاغة بين عهدين» لمحمد نايل أحمد. ص: ٦٠ - ٦١)

٢- في فهرس ابن النديم: «قال أبوالعباس ثعلب: كان السبب في إملاء كتاب الفراء في المعاني أن عمر بن بكير كان من أصحابه، وكان منقطعا إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت، فقال الفراء لأصحابه اجتمعوا حتى أملي عليكم كتابا في القرآن، فقال أبو العباس: «لم يعمل أحد قبله، ولا أحسب أن أحدا يزيد عليه».
انظر مقدمة محققي «معاني القرآن» محمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. ج/١، ص: ١٢ - ١٣.

٣- د. محمد رمضان الجربي: «ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية»، ص: ٦٦.

دور الطعون في التصدي للكتابة في موضوع إعجاز القرآن وبيانه. يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا... واتبعوا« ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وبدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة، واللحن، وفساد النظم، والاختلاف... فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يلبسون»[1]

ويصف الباقلاني حالة الناس في عصره، فيرتب على سوء الأوضاع الفكرية واجب الدفاع عن كتاب الله، فقد أدى الذهول على الحق إلى« خوض الملحدين في أصول الدين، وتشكيكهم أهل الضعف في كل يقين»[2]، حتى إن أحدهم قد ذكر للباقلاني« أن بعض جهالهم جعل يعدله ببعض الأشعار ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولايرضى بذلك حتى يفضله عليه»[3].

فبان، بهذا، أن انتشار الأفكار الخائضة والخاطئة كان سببا معتبرا وراء التفرغ للنظر المعرفي في القرآن الكريم ، وهو نظر كانت له نتائج طيبة على مستوى المفاهيم والمصطلحات الآيلة إلى بديع القرآن.

ويضيف باحثون آخرون أسبابا تتعلق بضعف الملكات اللغوية، وشيوع اللحن في المجتمع،مع ما رافق ذلك من خلل في قراءة القرآن وفهمه[4]، إلا أن هذه الأسباب لا ترقى إلى قوة الأسباب المذكورة سالفا.

****

١- ابن قتيبة: «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٢ - ٢٣.

٢- الباقلاني: «إعجاز القرآن» ص: ٤.

٣- المرجع نفسه، ص: ٥.

٤- انظر: «ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية» ص: ٦٥. و «البلاغة بين عهدين» لمحمد نايل أحمد، ص: ٥٥ - ٥٦.

لقد كان عطاء مرحلة« النظر المعرفي» زاخرا، منظورا إليه في امتداده الكمي، أو في نظراته النوعية، مما يجعل الدارس إزاء إشكال محقق ، إذ الاشتغال التفصيلي موقوف على تحديد المعايير المرجحة للعكوف على هذا المصنف دون ذاك، واختيار هذا المتن دون غيره.

فانتهى الأمر إلى الاستناد إلى المعايير الآتية:

اعتمدت الدراسة مصنفات التفسير في المقام الأول، مسجلين لأصحابها فضل السبق إلى إدماج البلاغة في حقل التفسير إدماج الوسيلة في الغاية،على خلاف ما آل إليه الأمر في الجهود المتأخرة، حيث انفصلت البلاغة عن التفسير، وأصبحت علما مستقلا يقدم القواعد والقوانين، ونسي القائمون عليها أن ولادتها الطبيعية إنما كانت في أحضان إبراز إعجاز القرآن وجماله الفني.

وبهذا المعيار، تم رصد المتن التفسيري عند أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري، باعتبارهم أقطاب رواد التفسير، المدمج للبلاغة في النظر إلى أساليب القرآن، بغية الوقوف الدقيق على جهودهم في مجال الكشف عن مصطلحات بديع القرآن، وتحليل ظواهرها المفهومية والجمالية.

كما اعتمدت الدراسة، في المرتبة الثانية، مصنفات في الإعجاز، ذلك أن العديد من العلماء اعتبروا البلاغة وصلة وذريعة إلى كشف إعجاز القرآن، ومنهم من رجح، من بين أوجه الإعجاز الكثيرة، الوجه البلاغي، الأمر الذي فتح المجال أمام الكشف عن بعض الظواهر البلاغية في القرآن وتحديد مفاهيمها، وصياغة مصطلحاتها.

وفي هذا المنحى، استحضرت الدراسة جهود الرماني والخطابي والجرجاني في رسائلهم حول بيان إعجاز القرآن، مولية كبير اهتمام لـ «إعجاز القرآن»

للبلاقاني، وذلك لبعده المنهجي، إذ أنه يجعل قضية «البديع» في صلب اهتماماته النظرية، ولم يهدأ له بال إلا بعد أن أعلن حجم ورودها ضمن الوسائل المساعدة على بيان إعجاز القرآن، والوقوف على أسراره و بواطنه، وكأنه، بصنيعه، كان يسعى إلى إيقاف أحد التيارات الأساسية التي ستقوى لاحقا، وهو تيار الاعتماد على ظواهر البلاغة وفنون البديع لاستجلاء أسرار الإعجاز القرآني، وهو ما رفضه الباقلاني بشدة لا تلين، وأقام عليه الدليل تلو الدليل.

وأخيرا لا يمكن إهمال المصنفات المتمحضة للتأليف البلاغي، مثل كتاب «البديع» لابن المعتز، ومن اقتفى أثره، ويرجع وجه العناية به إلى ريادته من جهة، وتأثيره على التصنيف البلاغي من جهة ثانية، ولأنه كان يحمل في عمقه بذور أزمة البديع من جهة ثالثة.

لقد ظهر أن ما يميز أصحاب الاتجاه الأول هو وعيهم بضرورة إدماج البلاغة لتغدو وسيلة لتفسير مخاطبات القرآن وأساليبه البديعية، وقد كان محكوما بمنطق نزول القرآن على مذاهب العرب في الكلام، الأمر الذي يفسر اهتمام مصنفاتهم بالموازنة بينهما. ولذلك كله، فقد اعتبرناه اتجاها إدماجيا ينظر إلى البديع نظرة وظيفية تختص بتفسير أساليب القرآن، وتحليل أنماطه التعبيرية.

بينما امتاز الاتجاه الثاني بتأثره بمناخ قضية الإعجاز وحكمته وتجلياته، وبذلك فهو أحق بأن يسمى اتجاها إعجازيا، وهو، مع الباقلاني، محكوم بمنطق مباينة القرآن، في نظمه وتأليفه، لأنماط التعبير عند العرب، مما يفسر تهوينه من أمر البديع وفنونه.

أما الاتجاه الثالث، فغلب عليه هاجس التصنيف والتقعيد والتنظيم

التعليمي للمادة البديعية، وكانت له أهداف حضارية حكمت رؤيته واشتغاله، وهي إرجاع أصل البديع إلى الأمة العربية، وقد سيطر هاجس التصنيف على مناهج الذين جاؤوا من بعد هذا الاتجاه، وتأثروا بسبيله واهتدوا بمذهبه، ولكل هذا، فإنه بالتصنيف أعلق، وبلقب « الاتجاه التصنيفي الإحصائي» أحق.

ويمكن أن يعترض على هذا التصنيف، لأنه لم يراع البعد الزماني، ولم يهتم بالخلفية العقائدية للمهتمين ببلاغة القرآن، والواقع أنها اعتراضات وجيهة، لكن ما يشفع لصاحب التصنيف المقترح أنه نظر ثم أبصر، فوجد الساحة ملأى بدراسة البلاغة في مسارها الزمني التاريخي، وغير خالية من الدراسات المعتمدة على إبراز الخلفية المذهبية والعقائدية للآراء البلاغية، فآثر أن يدلي بدلو خاص تمثل الفصول اللاحقة خير رجاء في أن يأخذ من الوجاهة بسبب.

المبحث الأول: الاتجاه الإدماجي الوظيفي

يظهر أن الظروف الحافة بتأليف «مجاز القرآن» و«تأويل مشكل القرآن» و«الكشاف» من شأنها أن تهيء تلك المصنفات لأن تستوعب جهودا محمودة في الإشارة إلى بديع القرآن مفاهيم ومصطلحات.

حقيقة أن القضايا البلاغية كثيرة، لكن سنتوقف عند ماله تعلق بالبديع، وفق التحديد الكلاسيكي، قبل أن نعرض لمختلف الأزمات المواكبة لذلك التصنيف والتحديد في الفصول اللاحقة.

وبين يدي العرض لجهود هؤلاء الأعلام الثلاثة: أبو عبيدة، وابن قتيبة والزمخشري، يعترضنا إشكالان منهجيان، يتعلق أولهما بمعيار التناول، فإما أن نجعل العلم مناط التصنيف فنتحدث عن جهود أبي عبيدة ثم نردفه بعرض جهود ابن قتيبة والزمخشري، داخل كل فن، وإما أن نجعل مناط التعريف متعلقا بالفنون البديعية، فنعرض لما ذهب إليه كل علم تعريفا ووصفا وتفسيرا.

وقد رجح، لدي، الاعتبار الثاني، لأن من شأنه أن يجنب الدراسة ظواهر التكرار والإعادة ذات النفع القليل، مع التذكير بأن العناية المبتغاة لا تقتصر على عرض الجهود، وإنما تتجاوز ذلك إلى الكشف عن طبيعة المناهج وملامح الرؤية وطرق التناول، لكي توزن هذه الأمور لاحقا، ويوقف، بالدليل العلمي، على المنهج السليم وينتقد، بالدليل العلمي كذلك، كل منهج لا يحظى بفعاليته في دراسة بديع القرآن.

أما ثاني الإشكالين، فيتصل بصعوبة تتبع كل فن، ودراسة أصوله وتطوره، وهذا الإشكال يعترض سبيل كل من يروم الاشتغال بالتأريخ لأصول البديع

وتطور فنونه، يقول محمد محمد أبو موسى: « ولا أستطيع هنا، أن أتبع نشأتها وتطورها تتبعا دقيقا،لأن كل فن من هذه الفنون يحتاج إلى درس مفرد، ينظر فيه إلى حاله في نشأته وتطوره»[1].

وإذا كان هذا موقف من نصب نفسه لدراسة فنون البديع عند علم واحد، وهو الزمخشري، فما بالك بمن يسعى إلى رصد ذلك عند أكثر من علم، وفي أكثر من مرحلة...إن الإشكال صعب، ولا مخرج منه ولا منجى إلا بالهروب إلى المنطلق الذي لا يعتبر التناول التاريخي إلامقدمة للتناول النقدي و المنهجي.

- **التفسير:**

احتل هذا المصطلح مكانته في حقل بديع القرآن مكتمل المفهوم والاصطلاح، وهو يرد بمعنى « أن يأتي المتكلم في أول كلامه بمعنى لايستقل الفهم بمعرفة فحواه، إما أن يكون مجملا يحتاج إلى تفصيل، أو موجها يفتقر إلى توجيه، أو محتملاً يحتاج المراد منه إلى ترجيح لا يحصل إلا بتفسيره وتبيينه»[2].

ولم تنصرف عناية أبي عبيدة إلى تحديد« التفسير» نظريا، وإنما كشف عن وجوده في القرآن، واستعمل له مصطلحه الدال عليه.

فقد توقف عند قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾[3]، ولاحظ أن كلمة «هلوعا» يكتنفها الإبهام، وهي في حاجة إلى ما يزيل عنها ذلك فقال:« قد فسرها الله: لا يبصر﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴾[4]، والهلاع مصدره، وهو أسوأ الجزع»[5].

١- د. محمد محمد أبو موسى:«البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري»، ص:١٢٣.

٢- ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، ص: ٧٤.

٣- سورة المعارج/١٩.

٤- سورة المعارج/٢٠ - ٢١.

٥- أبوعبيدة: «مجاز القرآن» ج/٢، ص: ٢٧٠.

وفي مناسبة أخرى، لاحظ أن قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾[1] غير معينة الدلالة، وهي في حاجة إلى قيود تخرجها من حالة الإجمال واللبس إلى حالة التعيين والتبيين، فيقول: «فلم يقتحم العقبة في الدنيا، ثم فسر العقبة فقال: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾[2]»[3].

ولم تكن لابن قتيبة مثل هذه الوقفة مع مصطلح التفسير، أما الزمخشري، فقد أدخله ضمن وسائل الكشف عن مراد القرآن، واستعان به على تحليل احتمالات دلالية وترجيحها على غيرها، دون أن يولي اهتماما للتحديد النظري.

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾[4]، شرح المفاز بالفوز والظفر بالبغية ثم أضاف: «وقيل نجاه مما فيه أولئك، أو موضع نجاة، وفسر المفاز بما بعده»[5]، أي بقوله تعالى: ﴿حَدَآئِقَ وَأَعْنَـٰبًا ..﴾[6]، فلا تبقى كلمة «مفاز» متأرجحة الدلالة بين الفوز العام، أو موضع النجاة، وإنما تتمحض للدلالة على فوز الجنة، فضاء للنجاة المادية والنفسية.

وفي سؤال حول غياب واو العطف بين الآيتين الكريمتين: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا﴾[7]، أجاب الزمخشري بأن الاستغناء عن الواو العاطفة كان لوجهين، وجعل أحدهما« أن يكون معنى دحاها بسطها ومهدها للسكن، ثم فسر التمهيد بما لابد منه في تأتي سكناها من تسوية

١- سورة البلد/١١.

٢- سورة البلد/١٢ - ١٤

٣- «مجاز القرآن»، ج/٢، ص: ٢٢٩.

٤- سورة النبأ/٣١.

٥- الزمخشري: «الكشاف»، ج/٤، ص: ٢١٠.

٦- سورة النبأ/٣٢/.

٧- سورة النازعات/٣٠ - ٣١.

أمر المأكل والمشرب، وإمكان القرار عليها، والسكون بإخراج الماء والمرعى، وإرسال الجبال وإثباتها أوتادا لها حتى تستقر ويستقر عليها»[1].

وقد حدد بهذا وظيفة التفسير في كونه يخرج الكلام المفسر من حالة الإبهام إلى حالة البيان، وهو أحد و ظائف التفسير عند البديعيين.

وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[2] يقول: يجادلونك، حال، وقوله: «يقول الذين كفروا» «تفسير له، والمعنى أنه بلغ تكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك، وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون: «إن هذا إلا أساطير الأولين»، فيجعلون كلام الله وأصدق الحديث خرافات وأكاذيب، وهي الغاية في التكذيب»[3].

- المبالغة:

ورد مصطلح المبالغة عند أبي عبيدة مكتمل الدلالة والصفة، فهو من الوسائل الناقلة لمضمون الكلام من حالة العادة والمألوف إلى مستوى قوي في حمولته الدلالية والنفسية، فإذا جوزت اللغة أن يقال: «ومكروا مكرا كبيرا» فإن الاستعمال القرآني حاد عن هذه الصيغة إلى صيغة«كبار» فقال: ﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا﴾[4]«ليكون أشد، فالكبار أشد من الكبير، وكذلك جمال وجميل، لأنه أشد مبالغة»[5]، أي إن قوم نوح تجاوزوا الحدود المألوفة في المكر، وشرعوا في مكائد لاتخطر ببال، فكان عقاب الله لهم مساوقا لمبالغة مكرهم، وإن دعاء نوح ملحوظ فيه تلك الشدة المبالغة، ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ

١- «الكشاف»، ج/٤، ص: ٢١٥.

٢- سورة الأنعام/٢٥.

٣- «الكشاف»، ج/٢، ص: ١٢.

٤- سورة نوح/٢٢.

٥- «مجاز القرآن»، ج/٢، ص: ٢٧١.

عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾[1].

أما ابن قتيبة، فإن طبيعة التأليف لم تكن تسمح باستقلال الفنون استقلالا واضحا، فكان أن أدخل «المبالغة» ضمن الاستعارة، واستعملها بالمصطلح المحدد لها، إلا أنه كان يسعى إلى مواجهة اعتراض مفاده أن المبالغة قرينة الكذب، مما جعله يورد الشواهد القرآنية للتدليل على جواز المبالغة ومباينتها للكذب.

لقد انطلق في معالجة هذا الإشكال من قوله تعالى: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ ﴾[2]، وذكر بأن الأسلوب جار على مذاهب العرب في كلامهم حين يريدون تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن ورفيع المكان، فهم يقولون « أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح..» «وهم يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنها قد شملت وعمت وليس ذلك بكذب».

ثم شرع في سرد الآيات المتضمنة للمبالغة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ ﴾[3]، ومثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴾[4]، وذلك «إكبارا لمكرهم»[5] ومن خلال هذا الفهم الإيجابي لوظيفة المبالغة، استطاع ابن قتيبة أن يباين بينها وبين الكذب، وأنصف الشعراء الذين عانوا من نقد النقاد لهم في مبالغاتهم. يقول: «وكان بعض أهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن، وينسبها إلى الإفراط

١- سورة نوح/٢٦ - ٢٧.

٢- سورة الدخان/٢٩.

٣- سورة القلم/٥١.

٤- سورة إبراهيم/٤٦.

٥- «تأويل مشكل القرآن» ص: ١٣٠ - ١٣١.

وتجاوز المقدار، وما أرى ذلك إلا جائزا حسنا على ما بيناه من مذاهبهم»

اعتبر ابن قتيبة المجاز والمبالغة مسلكا في التعبير يساعد المتكلم على الإحاطة بمعانيه ومقاصده، وبذلك فقد أبان عن «تهافت الرأي الذي يقارنه بالكذب، وكان من نتائج هذا الموقف أن وقف بجانب الغلو والإفراط في الصفة، منتبها إلى أنها لاتؤثر في ذات المعنى، وإنما تكسبه قوة لايمكن إدراكها بالعبارة الغفل العارية من الزينة»[1]

ومن المؤسف أن لا يتجه النقاد إلى جهود ابن قتيبة في إنقاذ المبالغة والمجاز من شبهة الكذب، فلا يذكرون إلا جهود قدامة ومن تبعه في الموضوع، مع أن الإنصاف يقتضي أن يذكر ابن قتيبة باعتباره أحسن من خسف للبلاغيين طريق الاحتفاء بالمبالغة، بل إنه وضع لهذا الفن قيوده اللغوية المانعة له من الخروج إلى الاستحالة، إذ أشار إلى تقدم فعل«كاد» في الرتبة على الجملة المتضمنة للمبالغة، «وأكثر ما في القرآن من مثل هذا، فإنه يأتي بكاد ومالم يأت بكاد، ففيه إضمارها»[2].

وسارع البلاغيون من بعده إلى ذكر هذا الشرط، لكنهم لم يفهموا أبعاده فطفقوا يقسمون فن المبالغة، بموجبه، إلى ضروب وأنواع محكمين فيها أوضاعا منطقية تبدأ بالإمكان العقلي والوجودي، وتنتهي بالاستحالة العقلية أو الوجودية، كما سنرى لاحقا مع طغيان النسقية المنطقية وهيمنة الاتجاه الصناعي. ومن العجب أن الذين راموا استخراج المادة البديعية من«تأويل مشكل القرآن» لم يذكروا له أسلوب «المبالغة» بالرغم من وقوفه عليه مفهوما

١- د. حمادي صمود، «التفكير البلاغي عند العرب»، ص: ٣٤١.

٢- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ١٣١.

ومصطلحا، وإيراده للشواهد الدالة عليه.[1]

ولم يكن الزمخشري ليغفل هذا المستوى الإبداعي في فن المبالغة، فنراه يذكرها بمصطلحها المستقر، ويكشف عن أنماط وجودها في بلاغة القرآن. وظهرله أن المبالغة تحضر في مستويين: مستوى التركيب، ومستوى الصيغة.

في المستوى الأول، نكون بإزاء اختيارات تعبيرية عديدة، وإمكانات أسلوبية متنوعة، لكن القرآن يختار الأنسب في مكانه، والأشكل بسياقه. وما دام السياق دالا على الخروج عن المألوف، فإن الأنسب أن يختار التركيب المساوق له في غرابته. ففي قوله تعالى ﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا ﴾[2]، يشير الزمخشري إلى مقارنة بين هذا التركيب وقولنا «وفجرنا عيون الأرض» وينتهي إلى أن التركيب الثاني يحتفظ بمألوفه، ولا يثير لدى السامع أي طرفة أو غرابة، أما التركيب الأول فهو «أبلغ»[3]، لأنه ينقل إلى مجالك التصوري حقيقة ضخمة، وهي أن مجموع مساحة الأرض قد تحولت إلى عيون يتفجر منها الماء، ويلتقي على أمر قد قدر. ونظيره، عند الزمخشري، قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[4]، حيث تشترك عناصر بلاغية مثل التشبيه والاستعارة والحذف، وتتضافر لخدمة هذه الدلالة. يقول الزمخشري: «شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوه فيه، وأخذه من كل مأخذ باشتعال النار، ثم أخرجه مخرج الاستعارة، ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر، ومنبته وهو الرأس، وأخرج الشيب مميزا، ولم يضف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنه

١- من الدراسات التي أغفلت هذا الجانب نذكر:

- «ابن قتيبة ومقايسه البلاغية والنقدية» لمحمد رمضان الجربي.

- «قضية الإعجاز القرآني» لعرفة.

٢- سورة القمر/١٢.

٣- «الكشاف» ج/٤، ص: ٣٧.

٤- سورة مريم/٤.

رأس زكريا، فمن ثم فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة»[1].

ومن الشواهد الدالة على العدول عن التركيب المألوف إلى التركيب البليغ قصد المبالغة، قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَا ﴾[2]، فوصف المشركين بأنهم نجس يتجاوز وصفهم بأنهم «ذوو نجاسة»، والقرآن أراد الأول دون الثاني، لأن «معهم الشرك الذي هو بمنزلة النجس، ولأنهم لايتطهرون ولايغتسلون ولا يجتنبون النجاسات، فهي ملابسة لهم، أو جعلوا كأنهم النجاسة بعينها مبالغة في وصفهم بها»[3].

أما الصيغ، فيعدل عن صيغة إلى أخرى قصد المبالغة، ففي قوله تعالى: ﴿ قُرۡءَانًا عَجَبٗا ﴾[4]، أراد الجن أنه بديع مباين لسائر الكتب في حسن نظمه وصحة معانيه، و «عجب: مصدر يوضع موضع العجيب، وفيه مبالغة، وهو ماخرج عن حد أشكاله ونظائره»[5].

وبهذا، نطمئن إلى أن الاتجاه الإدماجي في بديع القرآن فهم طبيعة المبالغة ووظائفها فهما سليما، وأبى إلا أن يستجلي أبعادها الدلالية و النفسية في أسلوب القرآن.

- التكرار:

أشار إليه أبو عبيدة بمصطلحه، وأضاف إليه وظائفه التي يغلب عليها طابع التوكيد. يقول: «ومن مجاز المكرر للتوكيد، قوله تعالى على لسان يوسف عليه

١- «الكشاف»، ج/٢، ص:/٥٠٢.

٢- سورة التوبة/٢٨.

٣- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ١٨٣.

٤- سورة الجن/١.

٥- «الكشاف»، ج/٤، ص: ١٦٧.

السلام: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴾[1]: أعاد الرؤية»[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴾[3] حيث أعاد اللفظ[4].

ولسنا نتفق مع الباحث «عبد العزيز عبد المعطي عرفة»الذي اعتبر كلام أبي عبيدة داخلا في مفهوم الإطناب الذي ادعى أن صاحب «مجاز القرآن» ذكره من غير تسميته بمصطلحه[5]، فنص أبي عبيدة شاهد على التكرار ولا يصح، في منطق الدراسة المصطلحية، أن نتجاوز المصطلح المذكور عند المصنف، وقد يكون اختياره له قائما على اعتبارات ومسوغات معلنة أو خفية، ثم نقترح مصطلحا آخر قد لايكون مسلما به عنده، إما لغموض في معناه، أو لاشتراك في دلالته، أو لقصور في اصطلاحيته.

إن مصطلح«الإطناب» لم يرد في تفسير أبي عبيدة، وهذا، وحده كافٍ في رجحان دفعه، والإبقاء على مصطلح التكرار، ولاحجة أقوى وأرجح من كلام المصنف نفسه.

ومما يجدر التنبيه عليه أننا لاننكر وجود مصطلح الإطناب وتداوله في عصر أبي عبيدة، فقد أشارت إليه بعض المصادر[6]، وإنما الذي لا يستساغ هو أن تستدعى مصطلحات لتشغل مكان مصطلحات هي أولى بسياقها وأحق.

١- سورة يوسف/٤.

٢- «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ١٢.

٣-سورة القيامة/٣٤.

٤- «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ١٢.

٥- د. عبدالعزيز عبدالمعطي عرفة: «قضية الإعجاز القرآني» عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٩٨٥، ص: ١٠٤، وقد كرر هذا الصنيع مع الفراء، انظر ص: ١٢٣.

٦- مثل «البيان والتبيين» للجاحظ الذي ورد فيه: «وسئل أعرابي: ما البلاغة؟ قال: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير خطل» ج: ١، ص: ٨٩.

وعقد ابن قتيبة بابا للتكرار في القرآن يمتاز، إضافة إلى تمكن المصطلح واستقراره، بنفحة من التصنيف والترتيب آيلة، بعد التأمل والنظر، إلى الأنواع الآتية:

- تكرار سردي.
- تكرار لفظي.
- تكرار معنوي.

أما التكرار السردي، فهو المتعلق بإعادة قصص الأنبياء والرسل، وقد بحث ابن قتيبة في أسبابه وعلله، واهتدى إلى الوظيفة التربوية والتعليمية للتكرار القصصي القرآني، فالقرآن نزل نجوما في فترة طويلة«تيسيرا منه على العباد، وتدريجا لهم إلى كمال دينه، وتنبيها لهم من الغفلة، وشحذا لقلوبهم بمتجدد الموعظة»[1]. ولذلك فقد أورد القصص، وأعاد ذكرها من حين لآخر تحقيقا لتلك الغاية التربوية.

ثم إن طبيعة التواصل بين الرسول(ﷺ) وقبائل العرب تقتضي تكرار القصص، لأن الوفود ترد على الرسول، وكان يقرئهم ما تيسر من القرآن في حينه، فلربما حملت هذه القبيلة من القصص مالم يحمله غيرها، ولولم تكن الأنباء والقصص« مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم، فأرد الله، بلطفه ورحمته، أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب»[2]، فكان أن مكنت مختلف القبائل من معرفة تلك القصص مكررة ومسوقة في أساليب مختلفة.

ومع عمق هذا التعليل، فإن الزمخشري لم يستغن به عن معاودة التأمل

١- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٣٢.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٣٤.

وإطالة التدبر، إلى أن اهتدى إلى تعليل آخر سنورده له أثناء عرضنا لجهوده في فن التكرار.

وأما التكرار اللفظي، فإنه يرد في القرآن على مذاهب العرب، ويهدف إلى التوكيد والإفهام»[1]، وقد ساق له ابن قتيبة أمثلة نذكر منها قوله تعالى: ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[2] وقوله: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ۝١٧ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴾[4].

وقد سلك هذا النمط في مبدأ عام وهو«إرادة التأكيد للمعنى الذي كرر به اللفظ»[5].

إلا أنه علل التكرار الوارد في سياق آخر بما يناسبه، مبرزا اقتضاءاته المقامية والبلاغية، ففي سورة «الكافرون»، يحتاج تكرار نفي العبادة من الطرفين إلى توجيه يخرج به عن دائرة الإطناب والحشو، واستقام لابن قتيبة شرحه له باعتبارين اثنين:

- ألح الكفار على الرسول (ﷺ)ليعبد ما يعبدون حتى يعبدوا ما هو عابد، وقد أبدوا في ذلك الإلحاح وأعادوا، فأراد الله عز وجل أن يحسم أطماعهم ويكذب ظنونهم، فأبدأ وأعاد في القرآن الجواب إزالة لمكر الظن وافتراء التمني[6].

- ذكر ابن قتيبة أن القرآن كان يتنزل على مراحل، ولربما عرفت السورة الواحدة أكثر من تنزل باعتبار أجزائها، فلا يبعد أن يكون الجزء الأول من

١- «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٣٥.

٢- سورة التكاثر/٣ - ٤.

٣- سورة الشرح/٥ - ٦.

٤- سورة الانفطار/١٧ - ١٨.

٥- المرجع نفسه، ص: ٢٣٦.

٦- المرجع نفسه، ص: ٢٣٧.

سورة «الكافرون» نزل[1]، ثم انقضت مدة، فأعاد الكافرون طمعهم على رسول الله، فنزل قوله تعالى: ﴿ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴾[2].

واختصت سورتا «الرحمن» و«القمر» بتكرار لافت تمثل في إعادة الآيتين الكريمتين ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ و ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾، واستعان ابن قتيبة بالسياق المضموني للآيات ليكشف عن مقصدية التكرار. يقول «فإنه عدد في هذه السورة نعماءه، وأذكر عباده آلاءه، ونبههم على قدرته ولطفه بخلقه، ثم أتبع ذكر كل منة وصفها بهذه الآية، وجعلها فاصلة بين نعمتين، ليفهمهم بها، ويقررهم بها»، بمعنى أن كل آية تستغني عن أختها وتستقل بوجوب أن يتأملها المرء ولا يكذب بها، وأن يهرع إلى شكر الله عليها، فما بالك إذا توالت النعم وقل الشكر، وكثر الطغيان؟!.

والصنف الثالث من التكرار يتجاوز بنية الملفوظات إلى عمقها الدلالي، فتكرر السمات المعنوية بالرغم من تبدل اللفظ، وذلك قصد«إشباع المعنى والاتساع في الألفاظ»[3].

وفي الجدول الآتي بعض الشواهد، مع ذكر الغاية من التكرار فيها:

١- لا نجد في كتب التفسير المعتبرة أي إشارة إلى أن سورة «الكافرون» تنزلت أجزاء متفرقة في مناسبات مختلفة، وإنما الصحيح أنها نزلت مرة واحدة إثر سؤال قريش للرسول مشاركتهم في عبادة آلهتهم حتى يشاركوه في عبادة ربه، وهو المذكور في «تفسير الطبري» م: ١٢، ص: ٧٢٧ – ٧٢٨.

وقد عمل الطبري على توجيه التكرار توجيها زمنيا، تتعلق فيه العبادة في الجملة الأولى بالحال، أما الثانية فتتوجه إلى الاستقبال، فيقول: «لا أعبد ما عبدتم فيما مضى، ولا أنتم عابدون فيما تستقبلون أبدا، وما أعبد أنا الآن، وفيما أستقبل»، دون أن يغفل الإشارة إلى أن التكرار في السورة يفيد التوكيد.

٢- سورة الكافرون/ ٤ – ٥.

٣- «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٤٠.

الآيـة	شاهد التكرار	مقصدية التكرار
- ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾[1].	النخل والرمان داخلان في الفاكهة مستغنى بها عنهما.	إبراز فضلهما وحسن موقعهما.
- ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾[2].	الصلاة الوسطى جزء من الصلوات.	الترغيب فيها وتشديد أمرها.
- ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ﴾[3].	النجوى هو السر.	سماع الله لما أسروه في أنفسهم فرادى، ولما تساروا به مثنى وجماعات.

وبهذا ينتفي عن خطاب القرآن جميع المظاهر السلبية للتكرار، والتي أفاض النقاد والبلاغيون في التصدي لها بين يدي دراستهم لقصائد الشعراء.

والملاحظ أن ابن قتيبة لم يحد عن منهجه في إيلاء الأولوية للكشف عن أسرار الظاهرة البديعية. وتفسيرها على ضوء الأهداف التربوية التي تساق لأجلها الصيغ والأساليب.

وجاءت دراسة الزمخشري للتكرار في القرآن مستوعبة لجهود السابقين، إذ أبقى على صيغته الاصطلاحية وعمق من المقصدية التربوية والنفسية لوروده في خطاب الوحي. إلا أنه أبان عن حس تفسيري فعال، فكان يتساءل بين يدى كل آية مشتملة على مظهر من مظاهر التكرار عن سر وروده، ويعلل بلاغته، مما جعله خير مطبق للاتجاه الإدماجي فضلا عن عزوفه عن التعريفات النظرية التي لا تتناسب مع دوره التفسري، و التي من شأنها أن تقوم حاجزا

١- سورة الرحمن/٦٨.

٢- سورة البقرة/٢٣٨.

٣- سورة الزخرف/٨٠.

أمام إدراك القارئ لمراد القرآن.

والمبدأ عند الزمخشري أن التكرار يأتي لفائدة شرحها في قوله: «فائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين اذكارا واتعاظا، وأن يستأنفوا تنبها واستيقاظا إذا سمعوا الحث على ذلك، والبعث عليه، وأن يقرع لهم العصا مرات ويقعقع لهم الشن تارات لئلا يغلبهم السهو ولا يستولي عليهم الغفلة. وهكذا حكم التكرير كقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ عند كل نعمة عدها في سورة الرحمن[1]، وقوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ عند كل آية أوردها في سورة المرسلات، وكذلك تكرير الأنباء والقصص في أنفسها لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب مصورة للأذهان، مذكورة غير منسية في كل أوان»[2].

وتحكيما لهذا المبدأ، تناول الزمخشري مجموعة من الآيات، لايسمح المقام بالوقوف عند أقواله فيها، ولكننا نشير إلى بعضها لإدراك نظرته إلى التكرار ومستويات حضوره في القرآن، ولمعرفة حجم ورود هذا المصطلح عنده استكمالا لصورته التاريخية لدى الاتجاه الإدماجي الوظيفي.

فمما لاشك فيه أن قوله تعالى: ﴿فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾[3]، يثير الإشكال الآتي: كيف جاز عطف الشاربين،مع أنهما ذات واحدة؟؟ فكأنه عطف للشيئ على نفسه؟

لكن الزمخشري يحلل الآية، ويوضح بلاغتها التي لم تكن لتتحقق لولا التكرار الوارد، وذلك أن الآية تشير إلى مستويين من الشرب، وتستحضر في ذهن القارئ صورتين مستقلتين، لكنهما متكاملتان في عمق التأثير النفسي.

١- ولم يتجاوز اللاحقون ملحوظات الزمخشري في أسرار تكرار تلك الآية في سورة الرحمن، (انظر: العز بن عبد السلام«: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، ص: ٢١٩).

٢- «الكشاف» ج/٤، ص: ٤٠-٤١.

٣- سورة الواقعة/٥٤-٥٥.

- الصورة الأولى: شراب المكذبين من الحميم بعد امتلاء بطونهم من الزقوم بشكل يتعاقب فيه العطش والجوع.

- الصورة الثانية: وهي مركبة من المستويين الآتيين:

أ- الإبل المريضة بداء الهيام[1]، وهو داء لا يروي صاحبه من الشراب.

ب- شراب المكذبين للحميم شرب الإبل المريضة بداء الهيام.

وبهذا يتضح أن إعادة الشراب يتجاوز التكرار اللفظي المعيب، ويسهم في التقاط المشهد من زوايا مختلفة بغية تلقي المستمعين له بالغرابة التي قصد إليها القرآن، وبالتعجيب المتوخى من حالتهم النافرة والمنفرة من الوحي في حياتهم الدنيا. يقول الزمخشري:«إن كونهم شاربين للحميم على ماهو عليه من تناهي الحرارة وقطع الأمعاء أمر عجيب، وشربهم له على ذلك كما تشرب الهيم أمر عجيب أيضا، فكانتا صفتين مختلفتين»[2].

وفي مناسبات قرآنية كثيرة، تتكرر الأوامر في السياق الواحد، فيبادر الزمخشري إلى توجيهه توجيها تربويا ملائما، يقول تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[3]، فإن الأمر بالتقوى ابتداء يتعلق بأداء الواجبات، لأنه قرن بما هو عمل، أما الأمر الثاني، فإنه يتصل بترك المعاصي لأنه «قرن بما يجري مجرى

١- الهيام داء يصيب الإبل فتشرب لكنها لا تروى. وقد انتزع ذو الرمة هذه الحالة وجعلها مشبها به في قوله:

فأصبحت كالهيماء لا الماء مبرد ... صداها ولا يقضي عليها هيامها.

(انظر: «ديوان ذي الرمة»، تحقيق: بشير بموت المكتبة الأهلية، بيروت (بدون) ص: ٨٨).

٢- «الكشاف»، ج/٤، ص: ٥٦.

٣- سورة الحشر/١٨.

الوعيد»[1].

وقريب من هذا قوله تعالى عن الملائكة: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[2]، إذ إن مضمون الجملة الثانية مندرج تحت مضمون الجملة الأولى باعتبار علاقة التضمن، مما يجعلها في معنى واحد، ويتوهم معه أن الآية حاوية لتكرار مرجوح الفائدة، لكن الزمخشري يرفض ذلك ويميز، إذ أن معنى الأولى «أنهم يتقبلون أوامره، ويلتزمونها، ولايأبونها ولاينكرونها، ومعنى الثانية أنهم يؤدون ما يؤمرون به لايتثاقلون عنه ولايتوانون فيه»[3]، ومعنى ذلك أن الجملة الأولى واردة في الطاعة، أما الثانية ففي المسارعة إلى التنفيذ.

وهو، إن لم يشر إلى مصطلح «التكرار» بوضوح، فإنه يستغني عنه بذكر ما يقاربه في المعنى، لأن الأصل، عنده ليس هو البحث في مصطلحات البديع، وإنما الكشف عن أسرار التعبير القرآني، ففي قوله تعالى ﴿فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾[4]، تساءل عن فائدة قوله: «غير يسير»، مع أن لفظ «عسير» مغن عنه، ودال على محتواه دلالة المطابقة. وأجاب عن سر ورودهما معا في سياق واحد، موظفا ثنائية الوعيد والبشارة، وعيد الكفار وبشارة المؤمنين، وتسليتهم.[5]

ولايخفى أن هذا المعنى مقصود بالأصل لابالتبعية، وفي استحضار سيرة الرسول (ﷺ) وأصحابه في العهد المكي، والوقوف على الأذى اللاحق بهم من قبل المشركين ما يبرز هذه الدلالة النفسية التي ألمح إليها الزمخشري بذوق بيانه.

١- «الكشاف»، ج/٤، ص: ٨٦.
٢- سورة التحريم/٦.
٣- «الكشاف»، ج/٤، ص: ١٢٩
٤- سورة المدثر/٩-١٠.
٥- «الكشاف»، ج/٤، ص: ٨١.

وتستقل بعض المناسبات، وهي كثيرة في القرآن المكي، بالعمل على تكثيف صور الهول، وشحذ السياق بطاقة تجذب إليها أسماع القوم وأبصارهم، عسى أن يقلعوا عن التكذيب، ويدركوا صدق النبي في إخباره عن ربه، فيأتي التكرار فيها لهذه الغاية التهويلية، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾[1]، «فالتكرير لرعاية التهويل، ثم أجمل القول في وصفه فقال: ﴿ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٌ لِّنَفۡسٍ شَيۡـٔٗا ﴾[2].

إن الاستفهام المكرر يؤازر الإجمال والنفي والتنكير الوارد في: ﴿ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٌ لِّنَفۡسٍ شَيۡـٔٗا ﴾[3]، وتتعاون مختلف الأساليب لبث أكبر قدر من التهويل في نفسية السامع، مما يعني أن التكرار لا يقوم بوظيفة بلاغية فقط، بل يتعداها إلى وظائف نفسية وتربوية.[4]

ومن البدهي أن يلاحظ الزمخشري تكرار القصص القرآني، وإذا كان ابن قتيبة سباقا إلى إثارة المسألة وتعليلها بما يناسبها، فإن الزمخشري ألح على البعد التربوي في طريقة القرآن، فقد لاحظ أن سورة الشعراء تضمنت قصصا لبعض الأنبياء والرسل، وآثر الأسلوب القرآني أن يختم عرض كل قصة بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴾. ويعلل الزمخشري سبب هذا التكرار قائلا: «كل قصة منها كتنزيل برأسه، وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها، فكانت كل واحدة منها تدلي بحق في أن تفتتح بما افتتحت به صاحبتها، وأن تختم بما اختتمت به، ولأن في التكرير تقريرا للمعاني في الأنفس وتثبيتا لها في الصدور، ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفيظ العلوم إلا ترديد مايراد تحفظه

١- سورة الانفطار/١٧-١٨.

٢- سورة الانفطار/١٩.

٣- سورة الانفطار/١٩.

٤- وقف الزمخشري مع ظاهرة التكرار في القرآن في مناسبات عدة، يمكن العودة إلى «الكشاف» ج/٢، ص: ٥١، ص: ١٣٥، ص: ٩٧ - ج/٤، ص: ٨، ٢٠٧، ٢٤١.

منها، كلما زاد ترديده كان أمكن عمله في القلب وأرسخ في الفهم، وأثبت للذكر، وأبعد من النسيان، ولأن هذه القصص طرقت بها آذان وقر من الإنصات للحق، وقلوب غلف عن تدبره، فكوثرت بالوعظ والتذكير، وروجعت بالترديد والتكرير لعل ذلك يفتح أذنا أو يفتق ذهنا أو يصقل عقلا طال عهده بالصقل، أو يجلو فهما قد غطى عليه تراكم الصدأ»[1].

ومعنى هذا أن التكرار محكوم بمقصديات تجعله ضرورة بلاغية لا يقوم غيره بتأديتها على الوجه الأكمل.

والمتتبع لوقفات الزمخشري مع مقاصد التكرار وغاياته، يلاحظ أنه يقف، مع كل مناسبة، على وظيفة جديدة من وظائف التكرار، وهي تتوزع إلى تخصيص وتهجين وتهويل وابتهال وتمييز، فضلا عن التأكيد والتهديد.. وقد غلط بعض الدارسين، فظن أن الزمخشري بصدد تعداد أنواع التكرار و أضربه، بينما الأمر لايتجاوز حدود الوظائف النفسية والتربوية والفنية. وهي، بطبيعتها، وظائف متعددة ومتنوعة غير متناهية ، ولم يكن الزمخشري ليهتم بتفريع التكرار إلى تلك الأنواع العديدة لأن ذلك المنطق مخالف لمنهجه التفسيري.[2]

وفي ختام الحديث عن هذا الفن البديعي، تجدر الإشارة إلى أن الزمخشري مطلع على الحدود الإيجابية التي يصلح معها التكرار، فنبه على استعمالاته السلبية التي تورط فيها بعض الأدباء والشعراء ممن ذكرهم ابن سنان

١- «الكشاف»، ج/٣، ص: ١٢٧.

٢- ظن د. مصطفى الصاوي الجويني أن الزمخشري بصدد تصنيف أنواع التكرار، فأورد فقرة من كتابه «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» للحديث عن ضروب التكرار عند الإمام، والحق أن الزمخشري يورد وظائف للتكرار لا أنواعا له، والفرق واضح وبيّن (انظر ص: ٢٢٩ - ٢٣١، من «منهج الزمخشري».

في «سر الفصاحة».[1]

ولذلك، فهو يشترط في التكرار أن يقتضيه معنى الكلام. وتطلبه مقاصد الخطاب النفسية والتربوية، ففي سؤال عن قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[2]: لماذا جاء المميز أولا بالسنة ثم أعيد بلفظ العام؟ أجاب معللا: «إن تكرير اللفظ الواحد في الكلام الواحد حقيق بالاجتناب في البلاغة، إلا إذا وقع لأجل غرض ينتحيه المتكلم من تفخيم أو تهويل أو تنويه أو نحو ذلك»[3].

وبهذا ندرك أن الاتجاه الإدماجي الوظيفي لا يعتقد في بلاغة التكرار بصورة مطلقة، وإنما يقيم الحدود، ويضع الشروط.

الالتفات:

في مقدمة «مجاز القرآن»، أفاض أبو عبيدة في إبراز كيف أن القرآن يرد في مخاطباته على معهود العرب في أساليبهم البيانية، وذكر مختلف الأنماط التعبيرية الموجودة في القرآن، وعرض للأسلوب الذي يتحول فيه الخطاب، فجأة، من الشاهد إلى الغائب أو العكس، فقال: «ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته إلى مخاطبة الغائب، قال الله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم ﴾[4] أي بكم، ومن مجاز ما جاء خبره عن غائب ثم خوطب الشاهد، قال: ﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴿٣٣﴾ أَوْلَىٰ لَكَ

١- يقول ابن سنان: «وما أعرف شيئا يقدح في الفصاحة ويغض من طلاوتها أظهر من التكرار لمن يوثر تجنبه، وصيانة نسجه عنه، إذا كان لا يحتاج إلى كبير تأمل ولا دقيق نظر»، ولكنه يخرج عن هذا الحكم نوعا من التكرار يكون المعنى مبنيا عليه، ومقصورا على إعادة اللفظ بعينه، وهذا حد يجب أن تراعيه في التكرار، فمتى وجدت المعنى عليه، ولا يتم إلا به لم يحكم بقبحه، وما خالف ذلك، قضيت عليه بالاطراح، ونسبته إلى سوء الصناعة» (انظر سر الفصاحة» ص: ٩٨ – ٩٩).

٢- سورة العنكبوت/١٤.

٣- «الكشاف» ج/٣، ص: ٢٠٠.

٤- سورة يونس/٢٢.

﴿فَأَوْلَىٰ﴾[1] »[2].

وبموازنة هذا التحليل مع ما استقر في الدرس البلاغي حول أسلوب العدول المفاجىء من ضمير لآخر، يظهر أن أبا عبيدة يعاين في خطاب القرآن أسلوب الالتفات، لكنه لم يجد له مصطلحه الملائم الذي تتوفر فيه شروط الاصطلاحية، وفي مقدمتها الاقتصاد اللغوي، وسيظهر، من خلال وقوفه على بعض الشواهد القرآنية، كيف أنه يستعمل فعل«رجع» للدلالة على هذا «الالتفات» غير المترقب، كما في قوله تعالى ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[3]، لأنه «حدث عن مخاطبة غائب ثم رجع فخاطب شاهدا فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[4]»[5].

وكعادته في التفسير ، استدل أبو عبيدة بالشعر العربي لإبراز أن الرجوع في القرآن وارد على طرائق العرب في الكلام . يقول عنترة:

شطت مزار العاشقين فأصبحت عسرا عليَّ طلابك ابنة مخرم[6]

وقد أوضح، في مناسبة أخرى، بأن أصل الرجوع من خطاب إلى آخر إنما يستند إلى التغيير المفاجئ في صيغة الفعل، كأن تتحول صيغته من الماضي إلى الحاضر، أو من الحاضر إلى الماضي مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ...﴾[7].فالأصل أن يقال: «فنسوقه، لكن عدل

١- سورة القيامة /٣٣-٣٤.
٢- «مجاز القرآن» ج/١، ص: ١١.
٣- سورة الفاتحة/٤.
٤- سورة الفاتحة/٥-٦.
٥- «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ٢٢.
٦- الخطيب التبريزي: «شرح المعلقات العشر»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: ١، ص: ٩١.
٧- سورة فاطرة/٩.

عنه إلى«سقناه» والعرب قد تضع«فعلنا» موضع «نفعل»[1] يدل على ذلك قول الشاعر:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا   مني وما سمعوا من صالح دَفنوا

بدل «يطيروا» و«يدفنوا» [2].

لكنه لم يعلل سر هذا التحول في استعمالات القرآن، وكان علينا أن ننتظر التفاتات الزمخشري في الموضوع.

وهناك نوع آخر من الالتفات وقف عليه أبو عبيدة، وهو الانتقال في الإخبار من محكي إلى آخر، وخير ما يمثله قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِي ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾[3]، إذ انتقل الخطاب «مما وصى به، ثم رجع الخبر إلى لقمان»[4] بعد الاستطراد الذي تعلق بالإحسان إلى الوالدين في الآيتين الرابعة عشر والخامسة عشر.

وقبل الانصراف عن وقفات أبي عبيدة مع مفهوم فن الالتفات و شواهده في القرآن الكريم، نشير إلى توهم وقع فيه بعض الدارسين المعاصرين، فقد ذهب د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة إلى أن أبا عبيدة كشف أسلوب الالتفات وذكره كثيرا واعتبره من المجاز.

١- المرزوقي: «شرح ديوان الحماسة»، تحقيق: أحمد أمين وعبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١، ج٣، ص: ١٤٥٠.

٢- لا نرى وجها لأن يفرد «د. عرفة» فقرة تختص بأسلوب الماضي مكان المضارع، في جهود أبي عبيدة، وذلك أن هذا الفن يرتد، في أصله إلى مفهوم«الالتفات» لأنه تغيير يلحق صيغة الفعل، وهو أحد أضربه، انظر «قضية الإعجاز القرآني» ص: ١٠٨.

٣- سور لقمان/١٥-١٦.

٤- «مجاز القرآن»، ج٢/، ص: ١٢٧

والواقع أن هذا التوهم منقوض باعتبارين اثنين، فأما الاعتبار الأول فلأن المجاز عند أبي عبيدة لا يتمحض للدلالة على نقيض الحقيقة، وإنما يختص في استعمال أبي عبيدة بمعنى الجواز أو المعنى المستعمل[١] كما يدرك عرفة نفسه[٢].

وأما الاعتبار الثاني، فإن التدقيق يقتضي الاحتراس من القول إن أبا عبيدة ذكر أسلوب الالتفات، والصحيح أن يقال إنه أشار إلى مفهومه دون مصطلحه، لتكون العبارة أدق.

وإذا وصلنا إلى ابن قتيبة، ألفيناه محافظا على المستوى الذي بلغه مفهوم الالتفات عند أبي عبيدة ، مشيرا إليه بالعبارة الطويلة التي لا تحظى بالشروط الاصطلاحية، بالرغم من أن الدارسين للبلاغة يجمعون على أن الأصمعي أول من استعمل مصطلح الالتفات كما سنرى لاحقا؛[٣]، والأصمعي من المعاصرين لأبي عبيدة ومتقدم على ابن قيبة.

إن المفهوم ينحصر عند صاحب «تأويل مشكل القرآن» في «أن تخاطب الشاهد بشيئ، ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب»[٤] ومثل له بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا﴾[٥] إذ تحولت الصيغة من المخاطب إلى الغائب، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾[٦] الذي عدل، فجأة، عن الحاضر، وصرف الخطاب جهة الغائب.

١- ابن تيمية: «الإيمان»، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/٢، ١٤٠١هـ، ص: ٨٤.

٢- «قضية الإعجاز القرآني ...» ص: ١١١ - ١١٢.

٣- انظر «العمدة» لابن رشيق، ت د. محمد قرقزان، دار المعرف، بيروت، ط/١، ١٩٨٨، ج/١، ص: ٦٣٩.

٤- «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٨٩.

٥- سورة يونس/٢٢.

٦- سورة الروم / ٣٩.

ولأن ابن قتيبة مهتم بالدليل على أن ما في القرآن من أساليب وصيغ إنما هو من صميم معهود الخطاب عند العرب، فقد استدل بقول الشاعر النابغة:

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأبد[١]

إذ أقبل عليها مخاطبا، ثم نقل الخطاب إلى جهة الإخبار عن الغائب.

وفي تفسير «الكشاف» للزمخشري. نشاهد مصطلح «الالتفات» قد استقر عند الاتجاه الإدماجي الوظيفي استقراراً تاما في صيغته الاصطلاحية، وفي اعتباره أحد الأساليب الوارادة في القرآن لأغراض بلاغية ونفسية وتربوية.

ولأول مرة، نجد لدى الزمخشري اهتماما نظريا بهذا الأسلوب البديعي. فقد حدد مفومه، وأبان عن وظائفه.

فالانتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب، أو العكس، «يسمى الالتفات في علم البيان، (ثم ذكر بعض الآيات وبيتين لامرئ القيس شاهدين على وجود هذا الفن في كلام العرب) وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، لأن الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد»[٢].

١- «ديوان النابغة الذبياني»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٧، ص: ١٤.

٢- يشرح ابن المنير الإسكندري كلام الزمخشري شرحا دقيقا، نورده هنا، تعميما للفائدة، يقول: «لما كان السؤال عن فائدة العدول مشتملا على نوع استبعاد واستنكار له لمخالفته مقتضى الظاهر الذي تسارع الطباع إلى قبوله وتتباعد عما يخالفه، أزال الزمخشري الاستبعاد أولا بأنه فن من فنون البلاغة مشهور فيما بين علماء البيان، له إسم مخصوص وأنواع كثيرة وأمثلة محصورة، وثانيا بأنه عادة مألوفة للعرب العرباء، قد تعودوا بها في أساليب كلامهم، وأشار في ضمنه إلى فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم، وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام وإظهار القدرة عليها والتمكن منها، وعقبها بفائدة أخرى له عامة أيضا من جهة السامع، وهي تطرية نشاطه في سمع الكلام واستدرار إصغائه إليه بحسن الإيقاظ، ثم ذكر أن له بحسب مواقعه فوائد مخصوصة». انظر هامش الكشاف «الإنصاف» ج/١، ص: ٦٢.

وقد تراوحت معالجته له ما بين الإشارة المقتضبة و الوقفة المتأنية. فمن الإشارات السريعة، ما لاحظه من طريق الالتفات في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْعَذَابُ وَلَعَذَابُ ٱلْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٣٤﴾ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1] لأن السياق يخبر عنهم، ثم عدل عنه، فجأة، إلى مخاطبتهم بالسؤال الاستنكاري[2].

وشبيه بهذا قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا۟ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾[3]، فقد استغرقت الآيات السابقة منها الإخبار عن أحوال الطاغين في جهنم يوم القيامة إلى حدود قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا﴾[4]، ثم توجه القرآن بالخطاب إليهم مباشرة بعد ما وصل الأمر إلى منتهاه شدة وحنقا على المكذبين. يقول الزمخشري: «وهي آية في غاية الشدة، وناهيك بلن نزيدكم وبدلالته على أن ترك الزيادة كالمحال الذي لا يدخل تحت الصحة، وبمجيئها على طريق الالتفات شاهد على أن الغضب قد تبالغ»[5].

ويحمد للزمخشري أنه لا يكتفي بالإشارة إلى أن الآية ترد على نمط هذا الفن البديعي أو ذاك، لوعيه بقصور هذه النظرة عن إدراك مهمة التفسير، وإنما يتجاوزها إلى تعميق المستوى الدلالي، محكما، في ذلك، المقاصد التربوية والتوجيهية للقرآن الكريم في خطابه للإنسان، وفي طريقة تلقي هذا الأخير لذلك الخطاب. وإذا كان هذا هو منهجه العام، فقد ظهر بوضوح أكبر في ثلاث مناسبات، أشارت إليها سورة «يونس» و«عبس» و «التحريم».

١- سورة القلم/٣٣-٣٦.

٢- «الكشاف»، ج/٤، ص: ١٤٤

٣- سورة النبأ/٣٠.

٤- سورة النبأ/٢٩.

٥- المرجع نفسه، ج/٤، ص: ٢١٠.

- ففي سورة «يونس» يتحول الخطاب فجأة من المخاطب إلى الغيبة في قوله تعالى:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ﴾[1].

والهدف من هذا الالتفات، يقول الزمخشري: «المبالغة، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح»[2].

ومعنى ذلك أن القرآن يعرض حالة صنف من الناس في شكل شريط سينمائي يتملى المشاهدون أوضاعهم النفسية وحالاتهم الداخلية، واستعدادهم القبلي للنكوص عن عهود الله والمروق منها، فلا تلبث أن تمتد إليهم الأيدي والأنظار بالإنكار والتوبيخ، ويتحول المشاهدون إلى شهداء بالحق المنزه لجزاء الله لهم عن القبح.

وقريب من هذه الطريق «المشهدية - العرضية» قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴾[3]، إذ الأصل «وتقطعتم»، والسر في صرفه جهة الغيبة عرض صورتهم القبيحة على الأشهاد كأنه «ينعي عليهم ما أفسدوه إلى آخرين، ويقبح عندهم فعلهم، ويقول لهم: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء في دين الله»[4].

أما في سورة «عبس»، فكان الحديث إخبارا عن سلوك الرسول عليه السلام مع عبد الله بن أم مكثوم، وبعد ذلك انتقل الكلام إلى مخاطبته مباشرة في قوله

١- سورة يونس/٢٢.

٢- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٢٣١.

٣- سورة الأنبياء/٩٢-٩٣.

٤- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٨٣.

تعالى: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴾[1]، والهدف منه راجع إلى الإخبار عما فرط منه، ثم الإقبال عليه بالخطاب دليل على زيادة الإنكار، كمن يشكو إلى الناس جانيا عليه، ثم يقبل على الجاني إذا حمي في الشكاية مواجها له بالتوبيخ، وإلزام الحجة»[2]. لكن مع ذلك، تلطف مع شخص الرسول، فصرف فعل «عبس» إلى الغائب ولم يجر للفاعل ذكراً، مع أن المقام مقام عتاب كما يقول الطبري[3] من الأقدمين وسيد قطب من المعاصرين[4].

– وفي سورة «التحريم»، يشير القرآن إلى قصة الرسول(ﷺ) مع حفصة وعائشة رضي الله عنهما، إذ أسر إلى حفصة بحديث مارية وإمامة الشيخين[5] لكنها أفشت السر، فنزل قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا

١- سورة عبس/٣.

٢- «الكشاف»، ج/٤، ص: ٢١٨.

٣- الطبري: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٩٩٢، ج/١٢، ص: ٤٤٣.

٤- سيد قطب: «في ظلال القرآن»، دار الشروق، بيروت، ط/٩، ١٩٨٠، ج/٦، ص: ٣٨٢٢.

٥- أورد الطبري روايات تتصل، جميعها، بقصة مارية القبطية التي غشيها الرسول ﷺ في يوم عائشة، فاطلعت حفصة على الأمر، وطلب منها أن تكتمه (انظر ج/١٢، ص: ١٤٧-١٤٩)، ولم يشر إلى مسألة إمامة أبي بكر وعمر التي ذكرها بعض المفسرين أمثال الزمخشري (الكشاف، ج/٤، ص: ١٢٤).

وذكر الطاهر بن عاشو روايتين اعتبرهما أصح الروايات، تتجه أولاهما إلى المحرم هو العسل، أما الثانية فتوضح أن التحريم متصل بمارية. (التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ج/١٣، ص: ٣٤٤).

وحرصا من الطبري على صرف الخطاب جهة التعميم المتبادر من منطوق الآية، انتهى إلى أن الصواب من القول في ذلك أن يقال: «كان الذي حرمه النبي ﷺ على نفسه شيئا كان الله قد أحله له، وجائز أن يكون ذلك كان جاريته، وجائز أن يكون كان شرابا من الأشربة، وجائز أن يكون كان غير ذلك، غير أنه أي ذلك كان، فإنّه كان تحريماً لشيء كان له حلالا، فعاتبه الله علىتحريمه على نفسه ما كان له قد أحله ...» (ج/١٢، ص: ١٥٠).

﴿قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٣﴾ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[1]، وبين الآيتين تغاير على مستوى الإخبار، ففي الأولى كان الإخبار عنهما بالغائب، أما في الثانية، فقد انصرف الحديث إلى مخاطبتهما مباشرة، وهو، يقول الزمخشري، «خطاب حفصة وعائشة على طريق الالتفات ليكون أبلغ في معاتبتهما»[2] وأدلّ على غرابة سلوكهما.

ومن الوقفات الطويلة للزمخشري مع أسلوب الالتفات في القرآن وقوفه على العدول في صيغة الفعل من الماضي إلى الحاضر، أو العكس، فقد لاحظ أن فعل «تثير» خارج عن السياق الزمني لمجموع الأفعال في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[3]. ومرد ذلك أنها واردة في صيغة الماضي، بينما جاء هو على صيغة الحال، وإن من أهداف القرآن أن يستحضر ذهن المتلقي الصور المعبر عنها والمشاهد الموصوفة استحضارا حيا كأنه يعاينها في جدتها وغضوضتها استدلالا بها على قدرة الخالق وبديع قيامه على شؤون الكون والخلق.

ويمثل الشعر العربي مستنده في هذا التحليل، يقول: «فإن قلت لم جاء «فتثير» على المضارعة دون ما قبله وما بعده؟ قلت: ليحكي الحال التي يقع فيها إثارة الرياح السحاب وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تهم المخاطب أو غير ذلك، كما قال تأبط شرا:

بأني قد لقيت الغـول تهوي بسهب كالصحيفة صحصحان

فأضربها بلا دهش فخرت صريعـا لليـدين وللجـــران

١- سورة التحريم/٣-٤.

٢- «الكشاف»، ج/٤، ص: ١٢٧.

٣- سورة فاطر/٩.

لأنه قصد أن يصور لقومه الحالة التي تشجع فيها بزعمه على ضرب الغول، كأنه يبصرهم إياها ويطلعهم على كنهها مشاهدة للمتعجبين من جرأته»[1].

ولن يبلغ ضرب الشاعر للغول المتوهم عظمة سوق السحاب إلى البلد الميت وإحيائه الأرض بالغيث بعد أن كانت مواتا.

ويشير الزمخشري إلى تعاضد الأساليب البديعية فيما بينها لإعطاء المشهد كثافته اللازمة، وشحذ مختلف عناصر الصورة بالقوة المؤثرة في الوجدان، فالمشهد السابق متضمن لالتفات آخر، إذ انتقل الخطاب من صيغة الغيبة إلى صيغة المتكلم لإحداث مزيد من التأثير والترهيب، «وكذلك سوق السحاب إلى البلد الميت ، وإحياء الأرض بالمطر بعد موتها، لما كان من الدلائل على القدرة الباهرة، قيل«فسقنا» و«أحيينا» معدولا بها عن لفظ الغيبة إلى ماهو أدخل في الاختصاص وأدل عليه» [2].

ومن الأهداف النفسية والتربوية للالتفات، التحرز من الاعتبارات المؤذية لنفسية الناس المتلقين لدعوة الرسول في عصره، يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[3]، إذ اشتملت الآية على تحول ضمير من المتكلم إلى الغائب، ولم يقل «آمنوا بالله وبي» والقصد من ذلك إجراء الآية على طريق الالتفات المشهود بفنيته البلاغية ثم إن الإخبار بضمير الغائب دون المتكلم فيه منأى وتحرز من إعجاب النبي بنفسه، وتعصبه لها،

١- المرجع نفسه، ص: ٣٠٢.

٢- المرجع نفسه، ج/٣، ص: ٣٠٢.

٣- سورة الأعراف/ ١٥٨.

وإحضار، في المقابل، لخلق التواضع والإنصاف[1]، خاصة بعد التذكير بأميته المعلومة لديهم بقوة الحجة ويقين البرهان.

ومن أهداف الالتفات تفخيم الموقف وتعظيم المشهد، وهذا بارز في قوله تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝٣ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾[2]، فإن من مقتضيات التفخيم أن تضاعف الصورة الواردة هنا، وتتركب من بعدين، يتمثل أولهما في إسناد تنزيل القرآن إلى الله عز وجل، ويمتد ثانيهما إلى إسناد التنزيل إلى من خلق الأرض والسموات[3].

إن حس الزمخشري البياني ومهمته التفسيرية جعلا من وقفاته التحليلية لفن الالتفات[4] في القرآن محطات تدبرية لمقاصد القرآن وأهدافه، ولم يكن ليشتغل بأنواع الالتفات وعلاقته بالاعتراض والتذييل[5]، وغيرها من القضايا النظرية التي لا تفيد في تدبر الخطاب القرآني وتذوق معانيه وأساليبه ، التي أرهقت مباحث مرحلة التصنيف الصناعي كما سنرى لاحقا بإذن الله.

- المثـــل:

انتهينا في الفصل السابق إلى أن «المثل» مصطلح قرآني اهتدى ابن عباس (رضي الله عنه) إلى مفهومه ووظيفته التربوية في الخطاب القرآني، وستستمر المرحلة الثانية في المحافظة على صيغته الاصطلاحية، متوزعة، في الكشف عن وظائفه، بين الإشارة المقتضبة والتحليل الموسع.

١- «الكشاف»، ج/٢، ص: ١٢٣.

٢- سورة طه/١-٤.

٣- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٢٩.

٤- هناك وقفات أخرى للزمخشري مع أسلوب الالتفات يمكن العودة إليها في: ج/٤، ص: ٧، ص: ٢٧١، ج/٢، ص:٥٢٦.

٥- «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري»، ص: ١٧٢.

فأما أبو عبيدة، فقد ذكر مصطلح المثل[1] وكان يورده مع التشبيه مما يدل على وعيه بالبعد التشبيهي في أمثال القرآن، وكيف أنها ترد لتمثل حالة مخصوصة تناسب سياق الآيات المشتملة عليها وموضوعاتها المسوقة فيها.

يقول، في قوله تعالى: ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾[2]،:«مجـــازه مجاز المثل والتشبيه، والقواعد:الأساس، إذا استأصل، قالوا هذا الكلام وهو مثل»[3] بمعنى أنه ليس هناك قواعد مادية، وإنما هو مثل ضرب لهلاكهم الشامل.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ ﴾[4] يصرف العبارة جهة المثل، إذ «مجـازه مجاز المثل، وموضعه موضع كفوا عما أمروا به من الحق، ولم يؤمنوا به ولم يسلموا، ويقال، رد يده في فمه، أي مسك إذا لم يجب»[5].

أما ابن قتيبة، فقد طالت دراسته لأمثال القرآن، لأن الهدف من إيرادها

١- يذهب د. حمادي صمود في مؤلفه «التفكير البلاغي عند العرب» إلى أن أبا عبيدة استعمل مصطلح «التمثيل»، وبالعودة إلى كلام أبي عبيدة، يظهر أنه لم يتجاوز بهذه المفردة مستوى الاستعمال اللغوي، وهي، عنده، دالة على معنى التفسير، وهذا واضح من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ﴾ (٨٣/البقرة) فكأن في التميثل، واستوصوا بالوالدين إحسانا، وهو أوضح في قوله في الآية الكريمة ﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَـٰقُهُمْ لَهَا خَـٰضِعِينَ ﴾ (الشعراء/٤) فكأنه في التمثيل: فظلت أعناق القوم في موضع هم (ج/٢، ص: ٨٣) فكأنه يقول: يمكن أن نفسر الآية بواسطة إعادة المضمر وإبراز المقدر، فضمير «هم» يعود على مقدر هو «القوم».

ومن ثم، فلا علاقة لمفردة «التمثيل» في كلام أبي عبيدة بمصطلح «التمثيل» البلاغي، وبه وجب التنبيه (أنظر التفكير البلاغي عند العرب، ص: ٩٨).

كما يجب الاستدراك على «د. عرفة» الذي ألحق شواهد المثل في القرآن عند أبي عبيدة بمبحث الاستعارة التمثيلية، وهو بعيد مفهوما واصطلاحا.

٢- سورة النحل/٢٦.

٣- «مجاز القرآن». ج١. ص: ٣٥٩.

٤- سورة إبراهيم/٩.

٥- «مجاز القرآن». ج١. ص: ٣٣٦.

فيه إنما يتعلق بالأبعاد التربوية والنفسية. وهي أبعاد لا تظهر إلا بعد تفسيرها واستجلاء عناصرها، مع التذكير بأنه يستعمل المثل بمعنى الشبه والتشبيه[1].

فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ﴾[2]، فهذا يقول ابن قتيبة، «مثل ضربه الله تعالى للمنافقين والمرائين بأعمالهم»[3].

فليس ثمة جنة أو نخيل أو عنب، وإنما سيق المشهد لإبراز أن هؤلاء« يردوا يوم القيامة على أعمال قد محقها الله وأبطلها، ووكلها في ثوابها إلى من عملوا له»[4]، وهم في حالة تشبه حالة من طمع في خيرات جنته وبستانه، لكنه ألفاها محترقة بسبب النار والإعصار.

لقد حاول ابن قتيبة أن يقف، والقارئ معه، على الحالة النفسية لتلك الفئات وهم يردون على الميزان يائسين من ثمار أعمالهم التي لم تكن خالصة لوجه الله.

ونظراً لأن الأرض وخيراتها مما يقع تحت أيدي القوم، ولا يجادلون في قيمته ونفعه، فقد كرر القرآن، يقول ابن قتيبة، ضرب الأمثلة المناسبة لهذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ﴾[5]، وذلك لإبراز المحق الذي لحق كسبهم، فكان الأنسب أن

١- «قضية الإعجاز القرآني»، ص: ٢٦١.

٢- سورة البقرة/٢٦٦.

٣- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٣٢٤

٤- نفس المرجع والصفحة.

٥- سورة البقرة/ ٢٦٤.

يستقي المثل عناصره من الصفوان الذي لا يثبت التراب على ظهره إبَّان نزول المطر، فلا يكون فيه احتمال الإنبات.

وفي مقابل هذا المثل، يشير ابن قتيبة إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[1]، وإفراد الربوة بالذكر دلالة على أن «أحسن ماتكون الجنان والرياض على الربا... فتلك حالها في النزل وتضاعف التمر لا ينقص بالطل عن مقدارها بالوابل»[2].

وهناك مثل آخر في القرآن، أشار إليه ابن قتيبة وقال عنه: « إنه مثل ضربه الله للحق والباطل»[3]، وهو قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾[4].

فقد يعلو الباطل على الحق كما يعلو الزبد على السيل أو الخبث الذي يقذفه الكير على الذهب والفضة، لكن الباطل آيل إلى الاندحار مثل الزبد والخبث المحكوم عليهما بالزوال، أما الحق فهو كالماء الذي ينفع الناس وينبت الزرع[5].

وكان لابن قتيبة وقفة أخرى مع المثل القرآني، تضمنته سورة النور، وهو

١- سورة البقرة/٢٦٥.

٢- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٣٢٥.

٣- المرجع نفسه، ص: ٣٢٦.

٤- سورة الرعد/١٧.

٥- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٣٢٦.

من أطول أمثلة القرآن، إذ استغرق ست آيات[1]، ولخصه الإمام في قوله:«هذا مثل ضربه لقلب المؤمن وما أودعه بالإيمان والقرآن من نور فيه»[2].

ولكل عنصر من عناصر ذلك المثل ما يقابله في حياة المؤمن، فالمشكاة هي قلب المؤمن والنور المنبعث منها هو نور الإيمان والهداية، والمصباح الموجود في بيوت الله هو المؤمن الذي يرتادها ويعمرها.

أما حالة الكفار، فإن أعمالهم«كالسراب يحسبه العطشان من البعد ماء يرويه، كذلك الكافر يحسب ما قدم من عمله نافعه، حتى إذا جاءه، أي مات، لم يجد عمله شيئا، لأن الله عز وجل قد أبطله بالكفر ومحقه». ثم ضرب الله مثلا آخر فقال:«أو كظلمات في بحر لجي».... يريد أنه في حيرة من كفره كهذه الظلمات»[3] وهذا إدراك دقيق من ابن قتيبة للتناسب الحاصل بين المثل والسياق الوارد فيه في القرآن الكريم.

ويعتبر الإمام الزمخشري رائد المفسرين في اكتناه أسرار الأمثال القرآنية، والحقيقة أن تتبع جهوده في هذا المجال يحتاج إلى مبحث خاص، ولكننا نكتفي بالوقوف على بعض النماذج، لأن الهدف هو إبراز كيف تعامل الاتجاه الإدماجي الوظيفي مع مباحث البديع أثناء تفسيره للخطاب القرآني.

وأول ما يلفت النظر أن الزمخشري يقف وقفة نظرية مع المثل، ولعله الفن الثاني، بعد الالتفات، الذي حظي عنده بالمعالجة النظرية، مبرزا معناه اللغوي ومفهومه الاصطلاحي، محدداً طبيعته ووظائفه.

ونظرا للقيمة المنهجية لتناوله، فإننا نورد نصه، رغم طوله النسبي، يقول:

١- من الآية ٣٥ إلى الآية ٤٠ من سورة النور.

٢- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٣٢٧.

٣- المرجع نفسه ، ص: ٣٢٩.

«ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني. ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع سورة الجامح الأبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين...

قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[1]، ومن سور الإنجيل سورة الأمثال. والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، يقال مثل ومثل وشبه وشبه ثم قيل للقول السائر مضربه بمورده مثل، ولم يضربوا مثلا ولارأوه أهلا للتفسير ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه وحمي من التغيير»[2].

إن هذا النص يحدد المعنى اللغوي للمثل، وهو الشبه والنظير، ويبرز طبيعته في كونه يتضمن بعض الغرابة سواء في صياغته الموجزة، أو في دلالته الموحية، كما يحدد وظائفه المختلفة باختلاف طبيعة الخطاب الوارد فيه، فإذا كان الخطاب أدبيا فنيا، فإن المثل يقرب الصورة، ويكشف عن المعنى، ويجعل المتخيلات والمجردات في حكم المحسوسات والمرئيات، ولذلك فهو يقول، في مناسبة أخرى،: «وفي ضرب الأمثال زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني»[3]، و أما إذا كان الخطاب إقناعيا أو فكريا، فإن المثل يلجم الخصم والمعاند ويسوق إلى الاعتراف والتسليم.

واستنادا إلى قيمة المثل، شرع يفسر ما ورد في القرآن الكريم من دقيق الأمثال وغريبها.

١- سور العنكبوت/٤٣.

٢- «الكشاف»، ج١، ص: ١٩٥.

٣- « نفس المرجع والصفحة.

ففي قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾[1]، أبرز الأبعاد النفسية والمقاصد التربوية لحبل الوريد بقوله:«وحبل الوريد مثل في القرب، كقولهم هو مني مقعد القابلة ومقعد الإزار، قال ذو الرمة:

والموت أدنى لي من الوريد[2].

والمعنى أنه لطيف يتوصل علمه إلى خطرات النفس وما لاشيء أخفى منه، وهو أقرب من الإنسان من كل قريب حين يتلقى الحفيظان ما يتلفظ به»[3].

وقد أكثر القرآن من ضرب الأمثال المتصلة بحالة المؤمن والكافر، واعتبر الزمخشري قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4] مثلا للمؤمن والكافر، وفسره بقوله:« معناه يمشي متعسفا في مكان معتاد مستو فيه انخفاض وارتفاع، فيعثر كل ساعة فيخر على وجهه منكبا، فحاله نقيض حال من يمشي سويا، أي قائما سالما من العثور والخرور...وهو مثل للمؤمن والكافر»[5].

ومن الأمثال التي وقف عندها الزمخشري قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[6]، ووجه لفظ «الساق» توجيها معنويا للدلالة على اشتداد الأمر وتفاقمه، ونفى أن يكون المراد به ساقا معلومة، واستدل على توجيهه بمعهود العرب في أشعارهم فقال:«والكشف عن الساق والإبداء عن الخدام مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب، وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب، وإبداء خدامهن عند ذلك. قال حاتم:

١- سورة ق/١٦.

٢- لم أعثر عليه في ديوانه المحقق من قبل «بشير بموت».

٣- المرجع نفسه، ج/٢، ص: ٦.

٤- سورة الملك/٢٢.

٥- المرجع نفسه، ج/٤، ص: ١٣٩.

٦- سورة القلم/٤٣.

أخو الحرب، إذا عضت به الحرب عضها   وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا»[1]

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴾[2]، فليس ثمة ولدان ولا شيب، وإنما هو مثل في الشدة، يقال في اليوم الشديد: يوم شيب نواصي الأطفال، والأصل فيه أن الهموم والأحزان إذا تفاقمت على الإنسان أسرع فيه الشيب. قال أبو الطيب:

والهم يخترم الجسيم نحافة   ويشيب ناصية الصبي ويهرم[3]»[4].

ولم يتوقف الزمخشري عند حدود ما قاله سابقوه عن بعض أمثال القرآن، وإنما أعمل ذوقه، واهتدى، بحسه الفني، إلى أغوار خفية فيها، فإذا كان ابن قتيبة قد فرغ، كما رأيناسابقا، من تحديد دلالة المثل في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[5]، فإن الزمخشري يعاود التأمل فيه، فيلحظ كيف أن الله سبحانه وتعالى أطلق الإنفاق ولم يقدره بقدر، فنتج عنه أن قليله ثابت الأجر غير مهضوم، مرغوب غير منقوص، وأن مثله مثل الطل الذي ينفع الأرض بإحيائها إحياء الوابل أو أقرب. يقول: «أو مثل حالهم عند الله بالجنة على الربوة ونفقتهم الكثيرة والقلية بالوابل الطل، كما أن كل واحد من المطرين يضعف أكل الجنة وكذلك نفقتهم كثيرة كانت أو قليلة بعد أن يطلب بها وجه

١- «الكشاف»، ج/٤. ص: ١٤٦ - ١٤٧.

٢- سورة المزمل/ ١٧.

٣- «ديوان المتنبي بشرح العكبري»، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، دار الفكر، ج:٤ ص: ١٢٤.

٤- المرجع نفسه، ج/٤،ص: ١٧٨..

٥- سورة البقرة/٢٦٥.

الله، ويبذل فيها الوسع زاكية عند الله، زائدة في زلفاهم وحسن حالهم»[1].
وكلها معان توحي بها لفظتا«الوابل»«الطل» بما تحملان من ظلال وآفاق أدركها الزمخشري بحسه البلاغي.

وبما أن الأمثال تقوم بوظائف تربوية ونفسية حاسمة، فقد أكثر منها القرآن في السياق الواحد، واعتبر الزمخشري هذا المنهج من صميم الاقتضاء البلاغي، غير مؤثر في نظم القرآن، أو ملحق إياه بمظنة التكرار والأطناب.

إن آية المنافقين في سورة «البقرة» شاهدة على أن القرآن يمثل لحالهم بصورتين متتاليتين، صورة المكابد الذي انطفأت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل، وصورة من أخذته السماء في الليلة المظلمة ذات الرعد والبرق والخوف، مع أن صورة واحدة كافية للدلالة على حيرة المنافقين واضطرابهم بين نور الإيمان وظلمات الشرك، لكن الزمخشري يعتبر ذلك أساسا مكينا في البلاغة القرآنية: يقول: «ثم ثنى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف، وإيضاحا غب إيضاح، كما يجب على البليغ في مظان الإجمال والإيجاز أن يجمل ويوجز، فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والإشباع أن يفصل ويشبع»[2].

وساق شواهد من القرآن على مقصدية تكرار الأمثال المتقاربة في بعدها الدلالي والتربوي، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾[3]، الذي تكرر فيه ضرب المثل بغية «توضيح المعنى، وقوة كشفه وتقريره، حتى يؤثر في

١- «الكشاف»، ج/١، ص: ٣٩٥.
٢- «الكشاف»، ج/١، ص: ٢٠٩.
٣- سورة فاطر/١١٩ – ٢٠.

النفس، وينفذ إلى مواطن الشعور والحس بقوة التصوير والتشكيل»[1].

زد على ذلك، فإن الزمخشري يضع اليد على خاصية جوهرية في أمثال القرآن، وهي التناسب بين أجزائها وعناصرها، فليس لجزء المثل قيمة ذاتية، وإنما يستمد قيمته وجماليته من السياق الذي يعرض فيه، ويصاغ لأجله، وهكذا، فإن «التمثيل يصار إليه لما فيه من كشف المعنى ورفع الحجاب عن الغرض والمطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد، فإن كان المتمثل له عظيما، كان المتمثل به عظيما، وإن كان حقيرا كان المتمثل به كذلك، فليس العظم والحقارة في المضروب به المثل إذن إلا أمرا تستدعيه حال المتمثل به، وتستجره إلى نفسها، فيعمل الضرب للمثل على حسب تلك القضية»[2].

وبهذا يكون الزمخشري قد أضاف عناصر جديدة في تناول أمثال القران[3]، ولم يقتصر على توظيف المصطلح وسرد الشواهد الدالة عليه، فكان، نتيجة ذلك، خير ممثل للاتجاه الإدماجي الوظيفي في هذا المجال.

- الكناية والتعريض والتورية:

تعد الكناية من المصطلحات التي ترددت في «مجاز القرآن» لأبي عبيدة، وقد تنوعت دلالتها بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، مما يعني أن المصطلح في عصر أبي عبيدة لم يتمحض نهائيا للدلالة الاصطلاحية، ولم ينفصل بعد عن دلالته اللغوية الأصلية.

فمن استعمالاته في المعنى اللغوي قوله في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَذۡكِرَةٞ

١- د. محمد محمد ابو موسى: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري» ص: ٤٨٢.

٢- «الكشاف»، ج/١، ص: ٢٦٢.

٣- عرض الزمخشري لأمثال أخرى في القرآن، انظرج/٢ص: ١١٢-٢٠ ٨٥ -٣٥٦ - ٤٢١وج/٤، ص: ٦٤ -٨٧ - ١٨٢.

لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[1]: «الهاء من إنه كناية عن القرآن»[2] بمعنى أن الضمير يعود على القرآن.

وقد لاحظ د. عرفة أن أبا عبيدة يطلق الكناية على علامة الجمع، وعلى نون الوقاية[3].

ومن الاستعمالات المتعلقة بالمفهوم البلاغي للكناية ذهابه إلى أن«الحرث» في قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾[4] كناية وتشبيه[5]، وأن الغائط كناية عن حاجة ذي البطن أو لفظ قضاء الحاجة في البطن في قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾[6]، وأن «اللمس» في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[7] كناية عن الغشيان»[8]، وأن السوءات في قوله تعالى: ﴿ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا ﴾[9]«كناية عن فرجيهما»[10].

واعتبر ابن قتيبة الكناية من طرق القول ومآخذه عند العرب، وعقد له رفقة التعريض بابا كاملا.

وأول ما يلفت النظر أنه يعطي للكناية معنى الكنية، وتحدث عن ذلك طويلا، ولم يفرد للكناية، بالمعنى الإصطلاحي، أي مجال، و علينا أن نستدعي، هنا

١- سورة الحاقة/٤٨.

٢- «مجاز القرآن» ج/٢، ص: ٢٦٨..

٣- «قضية الإعجاز القرآني»، ص: ١١٦- ١١٧.

٤- سورة البقرة/٢٢٣.

٥- «مجاز القرآن» ج/١، ص ٧٣.

٦- سورة النساء/٤٣.

٧- سورة النساء/٤٣.

٨- «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ١٥٥

٩- سورة الأعراف/٢١.

١٠- «مجاز القرآن»، ج/١، ص: ٢١٢.

كلامه في «تأويل مختلف الحديث»[1].

وإذا انتقلنا معه إلى «التعريض» ألفيناه يستعمله بمعنى الكناية والتورية ثم التعريض، يقول في قوله تعالى على لسان أحد الخصمين بين يدي داود عليه السلام: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَلِىَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلۡخِطَابِ﴾[2] «إنما هو مثل ضربه الله سبحانه له، ونبهه على خطيئته، وورى عن النساء بذكر النعاج، كما كنى الشاعر عن جارية بشاة، وكنى الآخر عن النساء بالقلص»[3].

و مما يتعجب له أن ابن قتيبة يعقد مبحثا للتعريض، ويفسره بأنه تورية وكناية، فهل يعني ذلك أنه يجمع بين هذه المفردات لتحيل، عنده، على مفهوم واحد، أم أن لها مفهومات متبايبة؟؟ أم أنه يجعل الكناية أصلا، والتورية والتعريض ضمن أنواعها؟؟. ومهما يكن من أمر فإن اجتهاده هذا يدعونا إلى استحضاره في معرض الحديث عن المنهجية البيانية المقترحة ضمن اعتبار الأصول والمحاور، بدل الفروع والأنواع المستقلة.

إن هذا السؤال يقف على حقيقة المفردات والمصطلحات عند البلاغيين والمفسرين، فهي تتقاطع في بعض الصفات وتشترك في بعض العناصر، ممايتيح لبعضها أن يقوم مقام غيرها.

ثم إنه، أي السؤال، يكشف عن أزمة الاصطلاح لاحقا، إذ سيفرد متأخرو البلاغيين كل مصطلح من تلك المصطلحات بمفهوم خاص يهدم جسور التواصل الدلالي بينها، ويقيم في المقابل، حواجز الاستقلالية والانفصال.

١- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث» ص: ١٦٣ - ١٦٤، ففيه إشارة إلى الكناية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِى فِى ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾ (الفرقان/٧). حيث كنى بمشيه في الأسواق وأكل الطعام عن الحوائج التي تعرض للناس.

٢- سورة ص/ ٢٣.

٣- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٦٦ - ٢٦٧.

إن قيمة نص ابن قتيبة تكمن في أنه شهادة على إمكانية دمج المصطلحات داخل مسمى مصطلح واحد بغية الاقتصاد، ودرءا للتضخم والاضطراب، مما يمثل إحدى الدعامات المنهجية في هذه الدراسة.

لقد ساق ابن قتيبة للتعريض شواهد منها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾[1]. ونسب إلى ابن عباس (رضي الله عنه). أنه فسرها بقوله: «لم ينس ولكنها من معاريض الكلام»[2].

ومنها قوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾[3]، بمعنى أنه «سيسقم لأن من كتب عليه الموت، فلا بد أن يسقم»[4]. ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾[5]، على تأويل أن الخطاب للرسول، والمراد به غيره من الشكاك لأن القرآن نزل عليه بمذاهب العرب كلهم، وهم قد يخاطبون الرجل بالشيئ ويريدون غيره»[6].

وقد أورد ابن قيبة شاهدا آخر، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[7]، وهو من شواهد «تجاهل العارف»، أو «سوق المعلوم مساق غيره» أو «التشكيك» باصطلاحات القوم غب تطور البلاغة والتفسير، ووجه التعريض فيه، عند ابن قتيبة، أن التسليم بوجود الضالين مقابل المهتدين أحسن من التصريح، وألجأ للخصم إلى الاعتراف حين يختلي بنفسه.

١- سورة الكهف/٧٣.

٢- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٦٧.

٣- سورة الصافات/٨٩.

٤- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٦٧.

٥- سورة يونس/٩٤.

٦- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٧٠.

٧- سورة سبأ/٢٤.

وهذه الآية الداخلة في باب التعريض عند ابن قتيبة، والشاهدة على «تجاهل العارف» عند من جاء بعده من البلاغيين تكشف عن أزمة في مجال بديع القرآن، تتمثل في توجيه الشاهد القرآني.

أما الزمخشري، فقد استعمل مصطلح «الكناية والتعريض» لكنه خص كل واحد منهما بمفهومه وشواهده، فمن شواهد الكناية عنده قوله تعالى ﴿ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ ﴾[1]، إذ إن خشوع الأبصار إنما هو كناية عن الذلة والانخذال لأن «ذلة الذليل وعزة العزيز تظهران في عيونهما»[2].

ومن هنا يتضح أن الزمخشري يوظف مصطلح الكناية بمعناه الاصطلاحي، مما يعني أن الدلالة اللغوية المرتبطة بالكنية واللقب تلاشت وزال أثرها. ومما يعضد هذا التفسير أنه اتخذ من المفهوم وسيلة يعلل بها مختلف الصور الكنائية في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[3]، فقد عهد العرب أن يكنوا بالثياب عن أخلاق المرء فيقولون، فلان طاهر الثياب، فلان دنس الثياب، وبهذا فإن الآية أمر بتطهير النفس مما يستقذر الإنسان من الأفعال، ويستهجن من العادات، وذلك أن الثوب يلابس الإنسان ويشتمل عليه فكني به عنه»[4].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا ﴾[5]، يعتبر الزمخشري التغشي كناية عن الجماع يقتضيه سياق الأدب وإيحاء القرآن[6].

أما شواهد التعريض، فهي كثيرة تشكل بمفردها مبحثا، لكننا سنجتزئ

١- سورة القمر/٧.

٢- «الكشاف»،ج/٤ ص: ٣٦.

٣- سورة المدثر/٤.

٤- المرجع نفسه، ج/٤، ص: ١٨١.

٥- الأعراف/١٨٩.

٦- «الكشاف»، ج/٢،ص: ١٣٦.

بالقليل عن الكثير، مع الإشارة إلى مظان بقية الشواهد عنده.

إلا أننا نشير في مستهل عرضنا إلى قضية منهجية، وهي أن استحضار هذه الدراسة لفن الكناية ضمن مباحث البديع، ثم إدراج التعريض بجانبه، إنما يقوم على اعتبارات لزمنا توضيحها.

إن الكناية تنتمي إلى مبحث البيان، وفق التقسيم الثلاثي المشهور، وكان بالإمكان الإعراض عن ذكرها وتتبع جهود الاتجاه الإدماجي في رصدها والتمثيل لها بآي القرآن، إلا أنه لما كان لها اتصال بالتعريض، ثم التورية،كما سنرى لاحقا، وهما من فنون البديع، آثرنا ذكرها هنا مؤكدين أن من أهداف هذه الدراسة البحث عن مصطلح عام يستوعب الكناية والتعريض والتورية، رغبة في الاقتصاد الاصطلاحي الراجح، ودرءا للتضخم المرجوح، ما دامت هذه الفنون تشترك في مجالات، وتتقاطع في مفاهيم.

ثم إن المناسبة دافعة إلى إثارة أزمة تقسيم فنون البلاغة إلى ثلاث شعب، فالكناية التي تنتمي، عندهم إلى علم البيان، لها تعلق بالتعريض والتورية اللذين ينتميان، عند البلاغيين المدرسيين، إلى علم البديع، فلماذا يتم الفصل بينها؟ وبأي اعتبار يسوغ تفريقها؟

إن التعريض، عند الزمخشري، يقتضي حالتين متباينتين، حالة المعرض بهم، وحالة المعروضين المذكورين في سياق الآية، ثم إنه يأتي لأهداف نفسية ، ومقاصد تربوية لم يتردد في الكشف عنها.

ففي قوله تعالى: ﴿ مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ﴾[1]، يعتبر الزمخشري ورود«الأنصار» تعريضا بآلهة الكفار المزعومة، ما دامت لم تستطع نصرهم، ورد قضاء الله العادل عنهم، ناهيك عما

١- سورة نوح/٢٥.

يتضمنه المشهدمن تهكم بحالهم[1].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[2]، ترتسم حالة المخلفين واضحة السمات وفي وضوحها «تعريض بالمؤمنين وبتحملهم المشاق العظام لوجه الله تعالى، وبما قبلوا من بذل أموالهم وأرواحهم في سبيل الله وإيثارهم ذلك على الدعة والخفض، وكره ذلك المنافقون، وكيف لايكرهونه وما فيهم ما في المؤمنين من باعث الإيمان وداعي الإيقان»[3].

والتعريض،عند الزمخشري، مناسبة لتجاوز خصوص سبب نزول الآية الذي قد يقع حوله الخلاف بين المفسرين، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾[4]، فمع أن السبب قد يكون خاصا[5]، فإن التعبير القرآني «جار مجرى التعريض الوارد فيه، لأن ذلك يدعو إلى الزجر والاتعاظ والتخلق بغير أخلاق من استحق الويل»[6]. ثم إنه تعريض بالعمل الصالح، لأنه متى انتفى عن الهمزة اللمزة الخلود بسبب ماله، دل ذلك، بطريق المخالفة، على أن العمل الصالح هو الذي أخلد صاحبه في النعيم[7].

كما أن التعريض مزيل لوهم فساد النظم في القرآن، فقد يتوهم أن قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[8] متضمن لكلام يقوم بعضه مقام بعض، فالاستيقان

١- «الكشاف»، ج/٢ ص: ١٦٥.

٢- سورة التوبة/٨١.

٣- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٠٥.

٤- سورة الهمزة/١.

٥- الطبري، «جامع البيان» ج/١٢، ص: ٦٨٧.

٦- «الكشاف» ج/٤، ص: ٢٨٤.

٧- نفسه.

٨- سورة المدثر/٣١.

وازدياد الإيمان يدلان على انتفاء الارتياب، فلماذا ذكر بجوارهم؟

يجيب الزمخشري على هذا التوهم بقوله:«إنه إذا جمع لهم إثبات اليقين ونفي الشك كان آكد وأبلغ لوصفهم بسكون النفس، وثلج الصدر. ولم يكتف بهذا التعليل، بل انتبه إلى أن في الآية تعريضا بحال من عدلهم من أهل النفاق والكفر[1].

وأهم وقفة للزمخشزي مع التعريض في القرآن تتمثل في إدماجه له ضمن الوسائل الكاشفة عن التناسب بين آيات الذكر الحكيم.

فقد تضمنت سورة« التحريم» خبرين، أولهما إسرار النبي لبعض أزواجه أمرا خاصا لم تستطع كتمانه[2]، وثانيهما ضرب المثل بنساء كل من نوح ولوط وفرعون ، ومريم عليها السلام.

ومن غير اليسير أن نتلمس ظاهريا، العلاقة التناسبية بين هذين الخبرين، وقد أمكن للزمخشري أن يصل بينهما بوقوفه على مفهوم التعريض، وتحليله لسر حضوره، يقول: «وفي هذين التمثيلين تعريض بأمي المؤمنين المذكورتين في أول السورة وما فرط منهما من التظاهر على رسول الله (ﷺ) بما كرهه، وتحذير لهما من أغلظ وجه وأشده لما في التمثيل من ذكر الكفر، وإشارة إلى أن من حقهما أن تكونا في الإخلاص والكمال فيه كمثل هاتين المؤمنتين، وأن لا تتكلا على أنهما زوجا رسول الله (ﷺ)، فإن ذلك الفضل لا ينفعهما إلا مع كونهما مخلصتين، والتعريض بحفصة أرجح لأن امرأة لوط أفشت عليه كما

١- «الكشاف»، ج/٤، : ١٨٥.

٢- هناك خلاف في الروايات حول طبيعة هذا الخبر الذي نشرته «حفصة» رضي الله عنهما، فبعض الروايات تقول إنه يتعلق بإقدام الرسول على تحريم «مارية» عليه، أما بعضها الآخر، فتتحدث عن خلافة أبي بكر وعمر لأمر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ (انظر: «جامع البيان» للطبري، ج/١٢، ص: ١٥١. و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، ج/١٨.ص: ١٨٦. و«التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور م/١٣، ص: ٣٥٣.

أفشت حفصة عن رسول الله»[1].

وحاصل كلام الزمخشري أن إيراد المثلين، إنما جاء بمثابة تذكير، بواسطة التعريض، لزوجي الرسول، وإشعار لهما بخطئهما الذي يحاكي خطأ أمرأة لوط مع زوجها، فبان وجه المناسبة بين مقدمة السورة وما تضمنته من المثلين[2].

وإلى جانب مصطلحي الكناية والتعريض، استعمل الزمخشري مصطلح التورية، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ ﴾[3]، إذ الكيد مشعر بالقبح ، ومن المعلوم أن ما أذن الله فيه يجب أن يكون حسنا، فكيف حسن هذا الكيد وماهو إلا بهتان وتسريق لمن لم يسرق وتكذيب لمن لم يكذب؟؟ وقد أجاب عنه الزمخشري بما من شأنه أن يزيل هذا الاعتراض، فقال:«هو في صورة البهتان وليس ببهتان في الحقيقة، لأن قوله:«إنكم لسارقون» تورية عما جرى مجرى السرقة من فعلهم بيوسف»، إن العبارة الظاهرة تخفي خلفها مراد يوسف، وهو أن فعلهم به يشبه بالسرقة: «لما فيها من مخادعة وادعاء وكذب، ولأنها في نهاية نهايتها كانت سرقة لأخيهم»[4].

وذكر السيوطي في «معترك الأقران» نصا للزمخشري يورد فيه مصطلح«التورية» أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[5]،

١- الكشاف. ج/٤. ص: ١٣١.

٢- انظر نماذج أخرى من وقفات الزمخشري مع التعريض في القرآن في ج/٤ ص: ١٢٨.

٣- يوسف/٧٦.

٤- المرجع نفسه، ج/٢ ص: ٣٣٥، ويذكر الزمخشري تفسيرا آخر وهو أن النداء «إنكم لسارقون» كان من المؤذن لا من يوسف. (انظر الكشاف: ج٢، ص: ٣٣٥، وانظر «تفسير الطبري»ج٧، ص: ٢٥٣). وسياق الآية مرجح له، والله أعلم.

٥- سورة طه/٥.

ويمتدح فنيتها. ومما جاء فيه: «لا ترى بابا في البيان أدق ولا ألطف من التورية، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل المتشابهات في كلام الله ورسوله، فإن الاستواءعلى معنيين، الاستقرار في مكان، وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه، والثاني الاستيلاء والملك وهذا المعنى البعيد المقصود الذي ورى عنه بالقريب المذكور»[1].

ومن إيجابيات هذا النص أنه يحدد أركان التورية، ويجعل لها وظيفة تفسيرية تتعلق بإزاحة الغموض والالتباس في الآيات المتشابهات.

إلا أننا إزاء مشكل توثيقي، فهذا النص غير مذكور عند الزمخشري في تفسيره لآية الاستواء، ولم أقف عليه في تفسيره، ولعل هذا ما انتهى إليه د. محمد حمد أبو موسى، فقرر أن« ليس للزمخشري حديث عن التورية في تفسيره إلا هذه الإشارة الغامضة»[2]. ويقصد بالإشارة الغامضة ما ورد عند الزمخشري من ذكر للتورية بين يدي تفسيره لمعنى الكيد الوارد في قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ﴾.

-القلب والعكس:

من المفاهيم التي وقف عندها أبو عبيدة وسماها ابن قتيبة مفهوم القلب ، واكتفى الأول في معالجته له ضمن أنماط القرآن التصريفية بأمرين اثنين، الوقوف على شواهده من القرآن وإلحاقها بمعهود كلام العرب في أشعارهم.

فقد أشار إلى أن قوله تعالى: ﴿ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ ﴾[3] يؤول بإرجاعه إلى قولنا إنها لتنوء بها عجيزتها والصواب: إنها تنوء بعجيزتها. ومن هذا الوادي قول الشاعر

١- «معترك الأقران في إعجاز القرآن» ج/١، ص: ٢٨٣ - ٢٨٤.

٢- «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري»، ص: ٢٨٠ - ٥٨٧.

٣- سورة القصص/٧٦.

فديت بنفسه نفسي، ومالي ولاألوك إلا ما أطيق[1]

والمعنى:فديت بنفسي ومالي نفسه.[2]

وشبيه بهذا قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ﴾[3]، إذ الأصل خلق العجل من الإنسان، وهنا يستخلص أبو عبيدة مبدأعاما وهو أن« العرب تفعل هذا إذا كان الشيئ من سبب الشيئ بدأوا بالسبب»[4].

ومن نماذج هذا التحول من موقع تركيبي إلى آخر، قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ ﴾[5] ويقول أبو عبيدة:«إنما الذي ينعق الراعي، ووقع المعنى على المنعوق به وهو الغنم، تقول كالغنم التي لا تسمع التي ينعق بها راعيها، والعرب تريد الشيء فتحوله إلى شيئ من سببه، يقولون: أعرض الحوض على الناقة، وإنما تعرض الناقة على الحوض»[6].

والقلب، عند أبي عبيدة، متصل بظاهرة التقديم والتأخير، وهو نمط مألوف في مخاطبات العرب، وقد جاء الكتاب على نسقهم التأليفي، فقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾[7] يقدر بقولنا: «أحسن خلق كل شيئ»[8].

أما ابن قتيبة فقد تميز تناوله لظاهرة القلب في القرآن بخاصيتين اثنتين:

أولاهما مفهومية، وقد تمثل ذلك في توسيعه لظاهرة القلب ونماذجه، حيث أدخل ضمنه المشترك اللفظي والتضاد، أما ثانيتهما فمنهجية،لأنه استدرك،

١- يروى هذا البيت لعروة بن الورد، غير أني لم أجده في ديوانه الذي حققه عبدالمعين الملوحي، وزارة الثقافة، سوريا، ط: ١٩٦٦.

٢- «مجاز القرآن» ج/٢، ص: ١١٠.

٣- سورة الأنبياء/٣٧.

٤- «مجاز القرآن»، ج٢، ص: ٣٨ - ٣٩.

٥- سورة البقرة/١٧١.

٦- «مجاز القرآن»، ج١، ص: ٦٣ - ٦٤.

٧- سورة السجدة/٧.

٨- «مجاز القرآن»، ج٢، ص: ١٣٠ - ١٣١.

أولا، على من يدخل شواهد من القرآن ضمن فن القلب، وفي مقدمتهم أبو عبيدة، معتمدا في استدراكه على المنهج التفسيري التحليلي للتدليل على أن الأسلوب القرآني في تلك الشواهد جار على أصل الكلام وحقيقة البيان، ليس فيه قلب أو قريب منه.

ثم إنه، ثانيا، لم يكتف بعرض الشواهد، وإنما سعى إلى البحث في مقاصدها البيانية والدلالية والنفسية، مجسدا بذلك أحد أركان المنهجية التي لا تفصل الفن البديعي عن مقاصده.

فقد يرد القلب للتفاؤل، أو المبالغة في الوصف، أو الاستهزاء، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾[1]، وقوله: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾[2].

والمعيار في إدراك صور القلب وإرجاعها إلى أصلها التركيبي أن ينظر في سياق الكلام إذ قد«يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم»[3]، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ﴾[4]، إذا الأصل فلا تحسبن الله مخلف رسله وعده وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴾[5]، بمعنى: تدلى فدنا وقوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ﴾[6] فسياق الآية دال على أن الأصل هو«بل الإنسان من نفسه بصيرة، يريد شهادة جوارحه عليه، لأنها منه فأقامه مقامها»[7].

لكن ابن قتيبة يرفض إدراج بعض الآيات ضمن أسلوب القلب ويوجهها

١- سورة هود/٨٧.

٢- سورة الدخان.٤٩.

٣- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ١٩٣.

٤- سورة إبراهيم/٤٧.

٥- سورة النجم/٨.

٦- سورة القيامة/١٤.

٧- نفس المرجع والصفحة.

توجيها آخر ، أما مستنده في ذلك، فهو أنه«لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهبا لأن الشعراء تقلب اللفظ وتزيل الكلام على الغلط أو على طريق الضرورة للقافية،أو لاستقامة البيت، والله تعالى لا يغلط ولا يضطر»[1].

وبالتالي، يتعين الهروع إلى تقديم تفسير مغاير لتلك الشواهد، يستقيم مع نمطها التركيبي دون الاضطرار إلى إلحاقها بمضايق القول عند الشعراء.

والجدول الآتي يبرز قوة التوجيه الذي استند إليه ابن قتيبة في منهجه التفسيري:

الشاهد القرآني	تحكيم مقولة «القلب» في توجيهه	توجيه ابن قتيبة
١- ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾[2]	-وقع التشبيه بالراعي في ظواهر الكلام والمعنى للمنعوق به وهو، الغنم	-ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع فاقتصر على الأول، وحذف«مثلنا» لأن الكلام يدل عليه.
٢- ﴿ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُولِى ٱلْقُوَّةِ ﴾[3].	- العصبة تنهض بالمفاتيح وهي مثقلة	-تميلها من ثقلها.
٣- ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾[4].	إن حبه للخير لشديد	-إنه لحب المال لبخيل، لأن الشدة هنا، بمعنى البخل
٤- ﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾[5].	اجعل المتقين لنا إماما	- اجعلنا أئمة في الخير يقتدي بنا المؤمنون

١- المرجع نفسه، ص: ٢٠٠.

٢- سورة البقرة/١٧٠

٣- سورة القصص/٧٦..

٤- سورة العاديات/٨.

٥- سورة الفرقان/٧٤.

ومما يقوي مذهب ابن قتيبة أنه لا يكتفي بالسياق النصي القريب للآية، بغية استجلاء الدلالة السليمة والراجحة، وإنما يتجاوزه إلى السياق الكلي للقرآن، مطبقا في ذلك قاعدة«تفسير القرآن بالقرآن»، ففي الآية الرابعة، استحضر قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ﴾[1]، ليفسر، من خلالها، معنى الإمامة الواردة فيها وليخرج الآية عن تأول القول بوجود القلب فيها.

وعندما نصل إلى الزمخشري ، نلاحظ أن جهود ابن قتيبة في تأصيل التوجيه التفسيري المبقي للآيات على أصل وضعها التركيبي قد عرفت استقراراً، وحظيت بالقبول لذا لم نجد عنده أي التفاتة إلى مسألة القلب بين يدي وقوفه على تلك الآيات الأربع.

ولا يعني هذا أنه لم يستعمل مصطلح«القلب» ،بل إننا واجدون منه إشارة إليه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ حَقِيقٌ عَلَيَّ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾[2] فقد لاحظ أن القراءة المشهورة تثير إشكالات في فهم دلالتها، وجعل من وجوه تفسيرها أن يكون فيها قلب من أجل أمن الالتباس[3].

وقد سار الزمخشري على نهج ابن قتيبة في توسيع مفهوم القلب، إلا أنه أطلق على تلك الظواهر مصطلح«العكس» و «التعكيس»، ويظهر من خلال شواهده ، أن له صلة بمفهوم القلب عند ابن قتيبة، مما يشجع على إدراج العكس ضمن القلب[4].

ففي قول المكذبين لنبيهم: ﴿ إِنَّكَ لَأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾[5]،إنما قصدوا

١- سورة السجدة/٢٤.

٢- سورة الأعراف/١٠٥

٣- «الكشاف»ج٢، ص: ١٠١.

٤- من المفارقات أن السيوطي يدخل القلب ضمن العكس، انظر «المعترك» ج١، ص: ٣٠٨.

٥- سورة هود/ ٨٧.

إلى الاستهزاء به ونسبته إلى غاية السفه، «فعكسوا ليتهكموا به كما يتهكم بالشحيح الذي لايبض حجره، فيقال له:لو أبصرك حاتم لسجد لك»[1].

وباستقراء الزمخشري لمظان ورود هذا النوع من الأساليب، اهتدى إلى أن من غايات التعكيس ووظائفه الاستهزاء بالخصم يقول: «والتعكيس في كلامهم للاستهزاء والتهكم مذهب واسع، وقد جاء في كتاب الله في مواضع»[2]، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[3]، وليس النداءمنهم إلا للاستهزاء بنبيهم، إذ كيف يقرون نزول الذكر عليه ثم ينسبونه إلى الجنون[4].

ومن شواهد العكس الدالة على التهكم والسخرية قصة أصحاب الجنة المذكورة في سورة القلم، فعندما قرروا الاستفادة من خيراتها، وحرمان المساكين منها، عاقبهم الله بأن صرمها وهلك ثمرها، الشاهد في القصة قوله تعالى: ﴿ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَـٰفَتُونَ ﴿٢٣﴾ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ﴾[5].

والتأمل في وصف «قادرين» يكشف أن الكلام «عكس للتهكم»إذ لا قدرة إلا قدرة الله، ولو كانت لهم قدرة لمنعوا صرمها وهلاك ثمرها،يقول الزمخشري: «وذلك أنهم طلبوا حرمان المساكين، فتعجلوا الحرمان والمسكنة، أو وغدوا على محاردة جنتهم وذهاب خيرها قادرين بدل كونهم قادرين على إصابة خيرها ومنافعها أي غدوا حاصلين على الحرمان مكان الانتفاع... فلم يغدوا على حرث، وإنما غدوا على حرد، و«قادرين» من عكس الكلام للتهكم»[6].

١- «الكشاف»ج٢، ص: ٢٨٧.

٢- «الكشاف»، ج٢، ص: ٣٨٧.

٣- سورة الحجر/٦.

٤- «الكشاف»، ج٢، ص: ٣٨٧.

٥- سورة القلم/٢٣ - ٢٤.

٦- «الكشاف»، ج٤، ص: ١٤٤.

ولايختص العكس بالتركيب الجملي، وإنما يشمل اللفظة المفردة قصد إضاءة السياق الكلي بأكبر قدر من الإفراط والمبالغة.

فمن المعلوم أن جميع النفوس تعلم مصيرها غدا يوم القيامة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾[1]، ولكن ما السر في جعلها نفسا واحدة في قوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[2]؟يقول الزمخشري:«هو من عكس كلامهم الذي يقصدون به الإفراط فيما يعكس عنه ومنه قوله تعالى:﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴾[3] ومعناه معنى«كم» وأبلغ منه[4].فتقليل نفس وتنكيرها يهدف، على عكس ظاهرها، إلى التكثير، حتى يشعر القارئ للآية أنها نفسه لا نفس غيره، وهو الذي شعر به بصدق الصحابي الجليل ابن مسعود إذ صرخ عندما قرأها قارئ: «وانقطاع ظهرياه»[5].

أما «ربما»، فوجه العكس فيها أنها تفيد معنى لا يعد من مقوماتها الدلالية المتضمنة للاحتمال والأمل والتقليل، بخلاف«كم» التي تفيد الكثرة والمداومة.

****

هذه أهم الفنون البديعية التي اشترك الأعلام الثلاثة في عرضها وإبراز وظائفها في خطاب القرآن، وقد بقيت فنون تفرد بذكرها بعضهم أو أحدهم نوردها، تباعا، في الفقرات الموالية.

١- سورة آل عمران/٣٠.

٢- سورة البقرة/ ١٤ -١٥.

٣- سورة التوبة/٧٩.

٤- المرجع نفسه/ج٤،ص:٢٢٣.

٥- نفس المرجع والصفحة.

- المشاكلة:

ذكر ابن قتيبة مفهومها وشواهدها،أما الزمخشري، فذكر مصطلحها، وقد وردت عند الأول في سياق حديثه عن المفردات والتراكيب التي يخالف معناها ظاهر لفظها، وذكر ضمنها «الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان»[1]، ومن الواضح أن هذا المفهوم اختص بمصطلح المشاكلة.

ومن شواهده عند ابن قتيبة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[2]، والمعنى أن الله يجازيهم جزاء الاستهزاء.

وجعل من هذا المذهب قوله تعالى: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾[3]، و﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾[4]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[5] باعتبار أنها «من المبتدئ سيئة، ومن الله عز وجل جزاء»[6].

إن التماثل الحاصل بين المفردتين لا يتجاوز حدود الظاهر وبنية التشاكل اللفظي، أما المعنيان، فلابد أن يختلفا منظورا إليهما من خلال السياق الكلي للكلام وصاحب الخطاب، ففي قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[7]، يوجه ابن قتيبة هذا التشاكل المخل بعدالة الشريعة ظاهريا توجيها يلائم الحكمة التي تتصف بها أوامر الله، إذ «العدوان الأول ظلم، والثاني جزاء، ولا يكون الجزاء ظلما، وإن كان لفظه كلفظ الأول»[8].

١- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٧٧.

٢- سورة البقرة/١٤-١٥.

٣- سورة التوبة / ٧٩.

٤- آل عمران /٥٤.

٥- سورة الشورى/٤٠.

٦- نفس المرجع والصفحة

٧- سورة البقرة/١٩٤.

٨- نفس المرجع والصفحة.

وأدخل الزمخشري مصطلح «المشاكلة» ضمن الوسائل الشارحة لآيات القرآن، والدافعة لمرجوح التأويل ومردود الشبهات، فقد يتبادر إلى الذهن سؤال عند قراءة قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقد صاغه الإمام على الشكل الآتي: من لا يخلق أريد به الأصنام، فلم جيئ بمن الذي هو لأولي العلم؟ ثم شرع في الإجابة، محددا الأوجه المناسبة للتفسير:

أ - ما داموا قد سموها آلهة وعبدوها، فقد أجروها مجرى العاقلين والعالمين.

ب - الآية تضمنت مشاكلة آلهتهم لمن يخلق بواسطة حرف «من»[2]، وهي مشاكلة لفظية تقوم الدلالة العميقة على عكس مقتضياتها.

- **تأكيد المدح بما يشبه الذم:**

لم نعثر على هذه الصياغة المصطلحية عند ابن قتيبة والزمخشري، وإنما وقفا عند مفهومه، وأوردا له شواهد من القرآن وأشعار العرب، مما يدل على أن جهود اللاحقين عنهما إنما اكتفت بإيجاد المصطلح للمفهوم المتداول، أو أنهما لم ينظرا في صنيع ابن المعتز ويدمجانه في حقل التفسير.

في مؤلفه «تفسير غريب القرآن»، توقف ابن قتيبية عند قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[3]، وفسره بقوله «ليس ينقمون شيئا ولايعرفون من الله إلا الصنع الجميل، وهذا كقول الشاعر:

ما ينقمُ الناس من أمية إلا   أنهم يحلمون إن غضبوا

١- سورة النحل/١٧.

٢- «الكشاف» ج/٢، ص: ٤٠٥.

٣- سورة التوبة / ٧٤.

وأنهم سادة الملوك فلا تصلح إلا عليهم العرب[1]

وهذا ليس مما ينقم، وإنما أراد أن الناس لا ينقمون عليهم شيئا، كقول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب[2]

أي ليس فيهم عيب» [3].

وهو الإطار التفسيري الذي لم يخرج عنه البلاغيون لاحقا، فقد أورد الزمخشري نفس الشواهد الشعرية في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا ﴾[5] وقوله: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ﴾[6]، باعتبار أن الآية الأولى والثانية يخالف فيهما منطوق النقمة مفهومه، لأن «ما نقموا منهم هو الحق الذي لا ينقمه إلا منهمك في الغي»[7]، وما يعيبون منهم «إلا ما هو أصل المناقب والمفاخر كلها وهو الإيمان» [8].

وليس في الجنة لغو، ومع افتراض وجوده، فهو لا يخرج عن «سلام بعضهم على بعض أو تسليم الملائكة عليهم»[9].

١- «ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات»، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ١٩٥٨، ص : ٤. وفيه: « ما نقموا»

٢- «ديوان النابغة »، ص :٤٤.

٣- ابن قتية: «تفسير غريب القرآن» ، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- سورة البروج/٨.

٥- سورة الأعراف/١٢٦.

٦- سورة مريم/٦٢.

٧- «الكشاف» ج٤، ص:٢٣٨-٢٣٩ .

٨- المرجع نفسه/ ج٢ص:١٠٤

٩- المرجع نفسه/ج٢ ،ص:٥١٥

وقد توسع الزمخشري في إبراز عملية «تأكيد الشيء بنفيه» وذلك بين يدي تفسيره قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ﴾[1]،فالذم لاحق بهم من وجهين:

فأما الوجه الأول، فهو أن لا طعام لهم إلا من الضريع، وأما الوجه الثاني، فأن يكون الضريع طعاما لهم، مع العلم أن الضريع شوك لا تقربه الإبل ولا تقتات منه، وهذا يعني أنه «لا طعام لهم أصلا، لأن الضريع ليس بطعام للبهائم فضلا عن الإنس، لأن الطعام ما أشبع أو أسمن، وهو منهما بمعزل، كما تقول: ليس لفلان ظل إلا الشمس، تريد نفي الظل على التوكيد»[2].

- **تجاهل العارف**

لم يذكر أبو عبيدة هذا المصطلح الذي يقال إن صياغته ترتد إلى جهود ابن المعتز[3]، وإنما ذكر مفهومه، وعرض لشواهده من القرآن والشعر العربي.

والقاعدة عنده أن أسلوب تجاهل العارف يأتي على نمط استفهامي،لكنه لا يفيد الاستفهام، وإنما تحدد دلالته في سياقاته، ومن ثم فقد يراد به النهي أو التهديد، مثل قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[4]، فمع أن ظاهر التركيب يفيد الاستفهام، فإنه يتجاوزه إلى وظائف ومقاصد يحددها سياق الكلام، وهو «يخرج مخرج الاستفهام، وإنما يراد به النهي عن ذلك، ويتهدد به، وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن، قال جرير:

١- سورة الغاشية/٦

٢- «الكشاف»، ج ٤، ص:٢٤٦

٣- يقول ابن المعتز: «ومن محاسن الكلام... تجاهل العارف كقول زهير:

وما أدري وسوف إخال أدري ... أقوم آل حصن أم نساء؟»

(انظر: ديوان زهير»، تحقيق : كرم البستاني، دار صادر، بيروت، (بدون)، ص: ١٢)

وانظر «البديع» ص:٦٢

٤- سورة المائدة /١١٦.

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح؟ [1]

ولم يستفهم، ولو كان استفهاما ما أعطاه عبدالملك مائة من الإبل برعاتها»[2].

ومن وظائف أسلوب تجاهل العارف الاستهزاء وإلجاء الخصم إلى الاعتراف بضلال موقفه، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[3]، إذ لا يمكن حمله على أنه استفهام، وإلا كان في ذلك نفحة من الشك والارتياب، ولكن الدلالة المتوخاة منه أنهم «على هدى وأولئك في ضلال مبين، فيقال هذا وإن كان كلاما واحدا على وجه الاستهزاء يقال هذا لهم» [4].

أما ابن قتيبة، فلم يتوسع في تحليل الظاهرة، وإنما اكتفى بسوق شواهدها من القرآن، إلا أن له الفضل في تصنيفها ضمن باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»، إدراكا منه بأن أسلوب تجاهل العارف مما تبرز فيه المخالفة الأسلوبية بين شكل العبارة ومحتواها.

وهذا واضح من خلال قوله: «أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير، كقوله سبحانه: ﴿ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[5]، و﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴾[6]، و ﴿ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[7]، و﴿ قُلْ مَن

١- «ديوان جرير»، دار صادر،ط ١٩٦٠، ص:٧٧.

٢- مجاز القرآن» ،ج/٢، ص: ١٨٣-١٨٤

٣- سورة سبا /٢٤.

٤- «مجاز القرآن»،٤ /٢، ص١٤٨.

٥- سورة المائدة /١١٦

٦- سورة طه/١٧.

٧- سورة القصص/٦٥.

﴿يَكْلَؤُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[1] [2].

وبهذا نطمئن إلى أن كلام أبي عبيدة وابن قتيبة من الإشارات التفسيرية الأولى لظاهرة تجاهل العارف في القرآن، وإن كانت لنا ملحوظة منهجية على صياغة هذا المصطلح سندلي بها في حينه بحول الله.

- **اللف والنشر:**

طبق أبو عبيدة مفهوم «اللف والنشر» في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾[3]، وذلك بأن أرجع كل علة لأصلها، وهو المقصود بالنشر عند البلاغيين، فقال: «مجازه، لتسكنوا في الليل، ولتبتغوا في النهار من فضل الله» [4].

ولعل ما صنعه أبو عبيدة يعد مهادا لما قاله البلاغيون والمفسرون عن اللف والنشر، ومن هنا لا نرى وجها في عدم وقوف «د.عرفة» على كلام أبي عبيدة في معرض حديثه عن جهوده في رصد البلاغة القرآنية[5].

وقد وعى الزمخشري مبدأ إلحاق العلة بما يناسبها في فن اللف والنشر، وإعادة ترتيب النظير بإزاء نظيره مما هو من واجبات المتلقي للخطاب، إعمالا لفكره، وإجالة لتبصره، وقد حرص الإمام على ذلك حتى يستقيم له تفسير الآيات..

تضمنت الآية الكريمة ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ

١- سورة الأنبياء/٤٢.

٢- «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٧٩

٣- سورة القصص /٧٣.

٤- «مجاز القرآن» ج ٢، ص: ١١٠.

٥- د. عرفة: «قضية الاعجاز القرآني» ص: ٩١ وما بعدها.

ٱلْخَبِيرُ ﴾[1] لفا عرض له الزمخشري في قوله: «وهو اللطيف يلطف عن أن تدركه الأبصار، الخبير بكل لطيف، يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه، وهو من باب اللف»[2].

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[3] فقد انعقد في هذه الآية تشبيه مركب ومتداخل، يستدعي من القارئ إرجاع كل طرف فيه إلى ما يناظره، فيكون معنى الآية أن القرآن يشبه كل فريق تشبيهين، ففريق المؤمنين يشبه بالبصير أولا وبالسميع ثانيا، في حين يشبه الكفار بالأعمى، ثم بالأصم، وقد جمع بينهما على طريق اللف [4].

وأشار إلى أسلوب اللف في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾[5]، وبيانه أن اليهود قالوا «لن يدخل الجنة إلا من كان هودا»، وقالت النصارى «لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى» ، فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله، وأمنا من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه»[6].

واعتبر أن القرآن يصوغ أسلوب اللف في بعض الأحيان بطريقة لا يفطن لها إلا من أوتي ذوقا بيانيا خالصا، ومن نماذج هذا اللف الخفي، قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ

١- سورة الأنعام/١٠٣.

٢- «الكشاف ج٢، ص٤١-٤٢

٣- سورة هود/٢٤.

٤- «الكشاف»، ج٢، ص٢٦٤.

٥- سورة البقرة /١١١.

٦- «الكشاف»ج/١، ص: ٣٠٤.

﴿عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]، فقد ورد في ختام الآية ثلاثة أفعال يدل أولها على الإكمال، وثانيها على التكبير، وثالثها على الشكر، وارتبطوا جميعا بعلة القيام بالمأمورات السابقة، وعند التأمل، يظهر أن في الآية لفا، إذ أن «قوله «لتكملوا» علة الأمر بمراعاة العدة، و«لتكبروا» علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر، «ولعلكم تشكرون» علة الترخيص والتيسير، وهذا نوع من اللف لطيف المسلك، لا يكاد يهتدي إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان»[2]

- المضاعفة:

يعد هذا المصطلح من ابتكارات أبي هلال العسكري (- ٣٩٥)[3]، وقد ظن أنه سباق إلى الاهتداء إلى مفهومه الذي حده بقوله: «أن يتضمن الكلام معنيين، معنى مصرح به، ومعنى كالمشار إليه»[4].

والواقع أن المفهوم والشاهد القرآني، الذي ذكره العسكري، موجودان عند ابن قتيبة، إذ أشار إليهما بقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾[5] كيف دل على فضل السمع على البصر، حيث جعل مع الصم فقدان العقل، ولم يجعل مع العمى إلا فقدان النظر»[6].

١- سورة البقرة /١٨٥.

٢- «الكشاف»، ج/١ ،ص:٣٣٧

٣- الحسن بن عبد الله بن سهل اللغوي العسكري، كان موصوفا بالعلم والفقه، غلب عليه الأدب والشعر. توفي سنة ٣٩٥ من مصنفاته: «ديوان المعاني»، و«كتاب الصناعتين» و«جمهرة الأمثال» وغيرها. (انظر:«بغية الوعاة» ج ٥٠٧/٢).

٤- أبو هلال العسكري «كتاب الصناعتين» ص٤٧٧.

٥- سورة يونس/٤٢-٤٣.

٦- «تأويل مشكل القرآن» ص:٧.

وهو ما فسر به أبوهلال العسكري الآية المذكورة، ولم يزد عليه شيئا.

لقد وعى ابن قتيبة أن الآية تتضمن معنى مصرحا به، وهو أن محمدا ﷺ عاجز عن أن يهدي من حق عليه الضلال، وعمي عن الآيات، وصم عن البيانات، كما أنها تشير إلى معنى خفي، وهو أفضلية السمع على البصر.



بعد هذا العرض الذي أوقعنا في نوع من التطويل، بقيت الفنون البديعية التي تفرد الزمخشري بذكرها، أو الإشارة إلى شواهدها القرآنية، ولذلك، فإننا نفرد لها، إتماما لرصد جهود الاتجاه الإدماجي الوظيفي، ملحقا نسردها فيه تباعا مع نوع من التركيز، ولم تقم فكرة الملحق إلا درءا لمزيد من التطويل الملحوظ في فقرات هذا المبحث.

ولعل ما يشفع لهذا الإجراء أنَّ المادة البديعية عند الزمخشري أوفر وأوسع قياسا إلى طابع الإيجاز عند أبي عبيدة وابن قتيبة، ثم إنه يمثل نهاية الاتجاه الإدماجي الوظيفي، زمنيا على الأقل، فكان من الطبيعي أن تتشعب عنده مباحث البديع، وأن يسهم في إدراجها ضمن آليات التفسير إسهاما وافرا،، ناهيك عن أهدافه المعلنة في تفسير «الكشاف»، إذ يحضر فيها الهدف البلاغي حضورا قويا، لعله إحدى العلامات التي منحت تفسيره قوة ومكانة شهد بهما مختلف العلماء والمفسرين، رغم اختلافهم معه في المذهب والاتجاه.

ملحق المبحث الأول:
الإسهام المتفرد للزمخشري في مجال بديع القرآن

تفرد الزمخشري بالإشارة إلى مجموعة من الفنون البديعية في القرآن، وقد جاء تناوله لها إما بذكر مصطلحاتها ومفاهيمها، أو بالاكتفاء بذكر المفهوم والشروع المباشر في تحليل الآيات وفق اقتضاءاتها.

ومن الفنون التي ذكرها اصطلاحا أو مفهوما أو هما معا، الفواصل، والمناسبة، والتخلص، والاعتراض، والتضمين، والمقابلة، والاحتراس، والقول بالموجب، والإنصاف، والاستطراد، والجناس، والتقسيم.

- الفواصل:

كان الأغلب عند المفسرين الأوائل أمثال الفراء أن يستعملوا «رؤوس الآي» للدلالة على مفهوم الفواصل، ومع الزمخشري، اندمج مصطلح «الفواصل» ضمن الوسائل الكاشفة عن أسرار التعبير القرآني.

وقد لاحظ صاحب «الكشاف» أن سياق الآية يقتضي العدول عن صيغة إلى أخرى، وبحث لذلك عن سر يتناظر بموجبه المستوى الإيقاعي والصوتي لخواتم الآيات، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾[1] يقول: «فإن قلت: كيف قيل: تبتيلا»؟، قلت لأن معنى تبتل: بتل نفسك، فجيئ على معناه مراعاة لحق الفواصل»[2]. وهو معنى العدول الذي يقتضيه مبدأ التناظر.

ويستند الزمخشري إلى هذا المبدأ ليوجه الخلاف التفسيري، ففي قوله تعالى: ﴿لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾[3] ذكر وجها تفسيريا مفاده أن «لا تكون الألف من «تخشى منقلبة عن الياء هي لام الفعل ولكن زائدة للإطلاق من أجل

١- سورة المزمل /٨.

٢- «الكشاف» ج/ ٤ .ص:١٧٧.

٣- سورة طه/٧٧.

الفاصلة، كقوله: «فأضلونا السبيلا» و«تظنون بالله الظنونا»[1].

ويطبق المبدأ التناظري نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾[2] إذ إن «زيادة الألف لإطلاق الصوت جعلت فواصل الآي كقوافي الشعر، وفائدتها الوقف والدلالة على أن الكلام قد انقطع، وأن ما بعده مستأنف»[3].

وهذا يدل على أن الزيادة الصوتية للألف تتساوق مع سياق الآيات السابقة واللاحقة التي ختمت بنفس اللازمة الصوتية الشبيهة بقافية الشعر، إلا أن الزمخشري لايجعل الزيادة لعدول شكلي، وإنما يدخل العنصر الدلالي محددا في مذهبه التفسيري، وذلك أن الزيادة مشعرة بالنهاية لمحتوى الجملة، فهي، من ثم، وقفة دلالية تفيد أن لا تعلق لما يأتي بعدها بها.

- **الاحتراس:**

تذكره مصنفات التصنيف الصناعي، وتعرفه بأن «يكون على الشاعر طعن، فيحترس منه»[4]، أو «أن يأتي المتكلم بمعنى يتوجه عليه فيه دخل، فيفطن لذلك حال العمل، فيأتي في أصل الكلام بما يخلصه من ذلك»[5].

وقد أشار إليه الزمخشري بين يدي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[6]، وذلك أن الأسلوب القرآني عدل عن ضمير المتكلم: «فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم؟»، وذلك احتراسا «من تزكية نفسه،

١- المرجع نفسه. ج/٢. ص:٥٧٤.
٢- سورة الأحزاب /٦٧،٠.
٣- الكشاف. ج/٣ ص:٢٧٥.
٤- «بديع ابن منقذ» ص :٩٠.
٥- «بديع القرآن ص:٩٣.
٦- سورة الأنعام /٨١.

فعدل عنه إلى قوله: «فأي الفريقين؟ يعني فريق المشركين والموحدين».[١] مع يقين الرسول بأنه على الحق المبين.

- الإنصاف:

هو من المصطلحات التي اتضحت صيغتها الاصطلاحية والمفهومية عند الزمخشري، ونحن نذكر جهوده في العرض لها، وإن كنا نرى أن مصطلح «الإنصاف»، مثل كثير من مصطلحات البديع، لا وجه لإدخاله ضمن فنونها، وهذا ما ندلل عليه لاحقا.

ففي قوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ ﴾[٢] إنذار واضح للمكذبين، لكن القرآن اتجه به إلى «طريق لطيف المسلك، فيه إنصاف في المقال، وأدب حسن مع تضمن شدة الوعيد والوثوق بأن المنذر محق والمنذر مبطل».[٣]

وبهذا يتضح أن الإنصاف يحمل دلالته اللغوية المتمثلة في العدل والنصفة، وشبيه بهذا ما تضمنته قصة إبراهيم مع الكواكب، فقد كان يردد مع كل نجم «هذا ربي» و«هو من باب قول من ينصف خصمه مع علمه أنه مبطل، فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق، وأنجى من الشغب، ثم يكر عليه بعد حكايته، فيبطله بالجملة.....«هذا أكبر» من باب استعمال النصفة أيضا مع خصومه».[٤]

ولحكمة منهجية، سلك إبراهيم عليه السلام مع قومه مسلك الاحتجاج، القائم على أن النظر الصحيح مؤد إلى أن الألوهية والربوبية لا تحقان إلا لمن

١- الكشاف ج/٢ ص :٣٣.

٢- سورة الأنعام / ١٣٥.

٣- «الكشاف» ج/٢ ص:٥٢.

٤- المرجع نفسه ج/ ٢.ص:٣١.

أبدع الكون ودبر شؤونه، لكنه لم يكر عليهم بأسلوب فظ يضاعف من حدة كراهيتهم للحق الذي معه، وإنما تلطف معهم تلطف الحكماء، وذلك منهج من يوقن بالحق الذي معه مهما تفشى ضلال المكذبين، وانتفخ كيد المبطلين.

- القول بالموجب:

تسرب المصطلح إلى فنون البديع في فترة متأخرة نسبياً، وستكون لنا وقفة مع اصطلاحيته، ومدى مشروعية إلحاقه بفنون بديع القرآن، لكن التتبع التاريخي يقتضي من الدراسة ذكره هنا خاصة وأن الزمخشري ألمح إلى مفهومه، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1].

والقول بالموجب، عنده، يتمثل في التسليم لهم بأن الرسول ﷺ أذن[2] لكن الآية تفسر الأذن بما هو «مدح له وثناء عليه، وإن كانوا قصدوا به المذمة والتقصير بفطنته وشهامته، وأنه من أهل سلامة القلوب والغرة»[3].

ومعنى هذا أن القرآن سلم لهم، أولا، بأن الرسول يسمع من غيره، ثم صرف الأذن جهة معنى مخصوص بالإيجابية، فأوجب عليهم نقيض ما ادعوا.

١- سورة التوبة/ ٦١.

٢- يقول الطبري: «ومن هؤلاء المنافقين جماعة يؤذون النبي ﷺ ويعيبونه، ويقولون هو أذن سامعة، يسمع من كل أحد ما يقول، فيقبله ويصدقه». (جامع البيان، ج/٦،:٤٠٥).

٣- الكشاف: ج/٢، ص. ١٩٩.

ويقول أحمد بن المنير الإسكندري، تعليقا على كلام الزمخشري وإتماما لشرح دلالة القول بالموجب: «لاشيء أبلغ من الرد عليهم بهذا المعنى لأنه في الأول إطماع لهم بالموافقة ثم كر على طمعهم بالخصم، وأعقبهم في تنقصه باليأس منهم، ويضاهي هذا المستعملات الفقهاء القول بالموجب، لأن في أوله إطماعا للخصم بالتسليم، ثم تبا للطمع على قرب، ولا شيء أقطع من الإطماع ثم اليأس يتلوه ويعقبه». (هامش الإنصاف على الكشاف، ج/٢، ص ١٩٨).

- **الاستطراد:**

حضر هذا المصطلح بصيغته ومفهومه ضمن أدوات الزمخشري التحليلية للخطاب القرآني، وقد اتضح أنه الانتقال من غرض إلى غرض، مع إدراك الخيط الرفيع الذي يربط بين الغرضين، بالرغم من تباينهما على المستوى السطحي للعبارة يقول الله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾[1].

إن الانتقال، هنا، واضح من اللباس المادي إلى اللباس الإيماني وهو التقوى، والعلاقة الجامعة بينهما تتمثل في مفهوم اللباس، ومن ثم، اعتبرها الزمخشري «واردة على سبيل الاستطراد، عقب ذكر بُدُوّ السوءات وخصف الورق عليهما، إظهاراً للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن التستر باب عظيم من أبواب التقوى»[2].

ومن مميزات الاتجاه الإدماجي أنه لا يفصل الفن البديعي عن اقتضاءاته التربوية ومقاصده النفسية، ثم إنه لا يتعامل معه منفصلا عن سياقه النصي الكامل ممثلا في جملة السورة وجماعها، وهذا واضح في كلام الزمخشري، إذ أشار إلى أن الحديث عن اللباس وارد في سياق العتاب الذي تلقاه آدم وحواء من ربهما بعد أن ﴿ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِ ﴾[3]، ثم إن ذكر اللباس مقرونا بالتقوى فيه دلالة تربوية عظيمة يدل عليها كون اللباس من مألوف النفوس الفطرية المدركة لنعمة الله فيه، وليس من مألوف النفوس التي تحول المسخ، ممثلا في العري، إلى أصل يفرض بوسائل الإعلام، ويلقن بتأثير من الفلسفات.

١- سورة الأعراف/٢٦.

٢- «الكشاف». ج/٢. : ٧٤.

٣- سورة الأعراف/٢٢.

ومن نماذج الاستطراد في القرآن عند الزمخشري قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾[1].

فالمثل الوارد في القسم الثاني من الآيتين استطراد سيق لعلاقة تشبيهية واضحة بين إنزال المطر بالبلد الميت وإخراج الثمرات منه، وحالة قلب المؤمن الذي ينجح فيه الوعظ، بينما الأرض الخبيثة لا تنبت زرعا، وهو مثل لمن لا يؤثر فيه شيء من ذلك.[2]

- التضمين:

انتهى البلاغيون والمفسرون بمصطلح التضمين إلى أن جعلوه مستوعبا لمفاهيم عديدة تربو على الثلاثة، ولسنا مطالبين، الآن، بالكشف عن هذا الإشكال المصطلحي، وإنما نشير مباشرة، إلى أن مصطلح التضمين ورد عند الزمخشري بصيغته تلك، لكن للدلالة على اشتمال اللفظ على معنى موجود في لفظ آخر، مثل اشتمال فعل «متعنا» معنى فعل «أعطينا» في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[3].

وساق المفسر مصطلح التضمين للجواب عن سر انتصاب «زهرة»، وبعد أن ذكر أوجه ذلك، ختمها بالإشارة إلى وجه رابع، وهو «تضمين» «متعنا» معنى «أعطينا» و «خولنا» وكونه مفعولا ثانيا له».[4]

١- سورة الأعراف/ ٥٨/٥٧.

٢- «الكشاف». ج: ٢. ص. ٧٤.

٣- سورة طه/ ١٣١.

٤- «الكشاف». ج/٢. ص: ٥٥٩.

وسنعود إلى هذا الأمر لاحقا بحول الله.

- **التخلص:**

تجاوز الزمخشري الخلاف النظري بين البلاغيين والمفسرين حول وجود أسلوب التخلص في القرآن،أو جواز القول به [1]، وشرع مباشرة في تفسير الآيات التي ورد فيها، عنده، هذا الأسلوب، مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾[2]، وتكمن صورة التخلص في بناء النظر على النظر، بناء نظر موسى لله عز وجل على نظر موسى للجبل ثابتا مستقرا، «وهذا الكلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك»[3]

والتخلص، عند الزمخشري، داعية إلى تناسب الخطاب، ووسيلة من وسائله، آية ذلك قوله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[4]، فقد تساءل الزمخشري: كيف اتصل هذا الكلام بذكر القيامة في قوله تعالى قبله: ﴿ فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ (٧) وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ.... ﴾[5]؟؟

وأجاب عليه بقوله: «اتصاله به من جهة هذا التخلص منه إلى التوبيخ بحب العاجلة وترك الاهتمام بالآخرة»[6] ومعنى كلامه أن الحديث انتقل من ذكر

١- إبن الأثير «المثل السائر» ج . ص. ١٢٨. وانظر «الطراز» للعلوي اليمني. ج/٢. ص: ٣٣٩.

٢- سورة الأعراف/١٤٣.

٣- «الكشاف». ج ٤، ص: ١٥٤.

٤- سورة القيامة/ ١٦- ١٩.

٥- سورة القيامة/ ٧-١٣.

٦- «الكشاف»، ج ٤، : ١٩٢.

القيامة أولا إلى ذكرها ثانيا، ومن ثم فإن «لا تحرك به لسانك» هو وسيلة للتخلص من الذكر الأول إلى الذكر الثاني، مع ملاحظة أن المتوسط بينهما له علاقة، هو الآخر، بالقيامة، لأن عجلة الرسول لم تكن إلا من أجل حفظ القرآن وإنذار قومه مخافة أن ينتهي بهم التكذيب إلى أن يكونوا من أصحاب السعير.

- **الجناس:**

إن تناول الزمخشري للجناس يثير قضايا لها تعلق بالبلاغة والنقد.

- فمن حيث المبدأ، يعترف الزمخشري بقيمة الجناس.

- ويتناوله على ضوء علاقته بالمستوى الدلالي.

- لكنه يحصر قيمته في إطار الجناس العفوي المطبوع، ويسلبه عن الجناس المتصنع.

- ولذلك، فقد ورد في كلامه ما من شأنه أن يوهن من قيمة الجناس، ويلحقه بالقشور اللفظية.

بالنسبة للقضايا الثلاث الأولى، انطلق الزمخشري من قوله تعالى ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ ﴾[1] ليؤكد أن هذا الكلام «من جنس الكلام الذي سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ شرط أن يجيئ مطبوعا أو يصنعه عالم بجوهر الكلام يحفظ معه صحة المعنى وسداده، ولقد جاء هنا زائدا على الصحة، فحسن وبدع لفظا ومعنى، ألا ترى أنه لو وضع مكان «نبأ» خبر لكان المعنى صحيحا، وهو كما جاء أصح لما في النبأ من الزيادة التي يطابقها وصف الحال»[2]. ويؤكد، في مناسبة أخرى، ضرورة أن يرد مطبوعا غير متصنع، ولكن في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿ يَٰأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ ﴾[3]

١- سورة النمل/٢٢

٢- المرجع نفسه، /٣، ص: ١٤٤.

٣- سورة يوسف/ ٨٤.

يقول«والتجانس بين لفظي الأسف ويوسف مما يقع مطبوعا غير متعمد، فيملح ويبدع، ونحوه: ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾[1]. ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾[2] و ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[3] [4].

أما القضية الأخيرة، فقد توهم العديد من الدارسين أن الزمخشري يلحق الجناس بالحلية اللفظية والزخرف الكلامي الذي لايفيد في مستوى المعنى، ولا يتصل بالمحاسن الجوهرية للكلام، مستندين في ذلك إلى قوله، بعد تفسير آية ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ...﴾[5]، «ولما ذكرنا من المعاني والنكت، استفصح علماء البيان هذه الآية، ورقصوا لها رؤوسهم لا لتجانس الكلمتين، وهما قوله: «ابلعي وأقلعي» وذلك وإن كان لايخلي الكلام من حسن، فهو كغير الملتفت إليه بإزاء المحاسن التي هي اللب، وما عداها القشور»[6]. والحق أن كلام الزمخشري يحتاج إلى توجيه حتى لا يلحق، بسبب صيغته الظاهرية، أي نقص بالجناس، وقد سعى بعض الدارسين إلى نوع من هذا التوجيه المطلوب، ومنهم د.محمد محمد أبو موسى الذي أقر بأن الزمخشري لا تسمع منه نبرة النظرة الصبغية للبديع إلا في فن الجناس، والسبب في ذلك راجع إلى «انصراف اهتمام الأدباء والشعراء في عصره إلى هذا الفن، حتى صار صناعة ثقيلة متكلفة، فهو، بهذا، يشير إلى أن ما جاء في القرآن من هذا اللون الذي فتنتم به لم يكن هو وحده سر بلاغته، كما جعلتموه سر بلاغتكم» [7]

١- سورة التوبة/٣٨.

٢- سورة الأنعام/ ٢٦.

٣- سورة الكهف/١٠٤.

٤- «الكشاف» ج/٢، ص : ٣٣٨.

٥- سورة هود/ ٤٤.

٦- المرجع نفسه، ج/٢، ص : ٢٧٢.

٧- د. محمد محمد أبوموسى: «البلاغة في تفسير الزمخشري». ص: ٥٧٣ - ٥٧٤.

بينما توقف د. مصطفى الصاوي الجويني عند حدود ما تحيل إليه عبارة الزمخشري سطحيا، فذهب إلى أنه لا ينكر الصنعة البديعية التي يحسن بها الكلام، ولكنها «بجانب اللب وما اللب إلا الظلال المعنوية والنفسية التي يوحيها نظم الكلام»[1].

ويقتضي الإنصاف وضع النص المذكور في سياق الإنتاج التفسيري للزمخشري، وعندها يظهر:

أ - لا ينظر الزمخشري إلى فنون البديع نظرة صبغية أو لفظية، بل يتناولها باعتبارها عناصر تساعد على بلاغة البيان، وقد تؤدي المعنى أداء نوعيا، وقد ظهر ذلك في تناوله للفنون البديعية المذكورة في هذا البحث وملحقه.

ب - إن الزمخشري يقدم تناولا جديداً لفنون البديع، إذ يدمجها ضمن عملية التفسير، ويجعل نصب عينيه إيضاح المعنى، وابراز بلاغته التي أسهمت تلك الفنون في إغنائها، ولم يكن تناوله لها تناولا مستقلا، يقف عند حدود الاحتفاء بالظواهر، وتلمس مظانها، ومن ثم، فقد نظر إلى البديع، ومنه الجناس، باعتباره وسيلة لا غاية، أسلوبا لا قواعد، وكأنه يبرز سلبية التناول المفرد للبديع، والمستقل عن المستوى الدلالي، وفي حالة التركيز على البديع، دون الالتفات إلى أسرار البلاغة وأسلوبية البيان، فإن الأجدر بتلك البدائع أن تلحق بالقشور، ما دامت خلوا من أوثق عرى الخطاب ألا وهو البيان والتبين.

- **الطباق والمقابلة:**

آثرنا أن ندرج جهود الزمخشري في تناوله للطباق والمقابلة ضمن فقرة واحدة، إعمالا للمنهج الذي وجدنا عليه بعض أساتذتنا، أمثال د. أحمد أبوزيد

١- د. مصطفى الصاوي الجويني: «منهج الزمخشري في تفسير القرآن». ص: ٢٥٩.

الذي اقترح إدماجهما ضمن مصطلح واحد،[1] نظرا للتقاطع الحاصل بين مقوماتهما المفهومية، وإيمانا منا بضرورة الاقتصاد المصطلحي الذي يمثل دعامة المنهجية البيانية في تصورنا المنهجي لإصلاح بديع القرآن.

تراوح تناول الزمخشري للطباق والمقابلة بين الإشارة الموجزة والوقفة الطويلة، ثم إنه أدرك كيف يمكن للمقابلة أن تسهم في تناسب الخطاب من جهة، وإضاءة الدلالة المتوخاة من جهة ثانية.

ومن الإشارات الموجزة قوله تعالى: ﴿ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا ﴾[2] إنما هو في مقابلة قوله: ﴿ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا ﴾[3] [4]، كما أن قوله تعالى: ﴿ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾[5] ورد في مقابل قوله: ﴿ أَصْلُهَا ثَابِتٌ ﴾[6] [7]، وهو في جميع المناسبات، يوسع من مفهوم المقابلة، ولا يحصرها في المعنى الضدي الواضح، ومن ثم فإن قوله تعالى: ﴿سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾[8] مقابلة بين لفظي «ضدا» و«عزا» الواردة في قوله تعالى: ﴿ وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ﴾[9]، مع أنه ليس في منطق المدرسة التقليدية للبديع، أي تقابل بين كلمتي الضد والعز، إذ مقابل

١- سيأتي بيان هذه المنهجية لاحقا، ولكن نشير إلى أن هذا ورد عنده في مؤلفه: «التناسب البياني في القرآن»، ص: ١٣٣.

٢- سورة مريم/٧٥.

٣- سورة مريم/٧٣.

٤- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٢٢.

٥- سورة إبراهيم/ ٢٦.

٦- سورة إبراهيم/٢٤.

٧- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٣٧٧.

٨- سورة مريم/٨٢.

٩- سورة مريم/٨١.

الضد الموافقة، أما مقابل العز فهو الذل[1].

وأشار إشارة موجزة إلى الطباق في قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾[2] بين الآصال والغدو[3].

وحرص على أن تظل صورة الطباق واضحة في الآية الكريمة: ﴿ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[4] بشكل متواز. فالمصير الذي ينتظر المؤمنين والظالمين بيد الله الفاعل عز وجل، وما المؤمنون والظالمون إلا مفاعيل لقدرة الله سبحانه، غير أن الأولين يدخلون رحمته، في حين يكب الآخرون في نار جهنم، ومن ثم فقد رد الزمخشري قراءة ابن الزبير: «والظالمون أعد لهم عذابا أليما» لأن الرفع على الابتداء مخل بالتوازي الحاصل في النصب[5].

ولا ترد المقابلة في الأسلوب القرآني لمظهر شكلي، وإنما تأخذ مكانها في توضيح المعنى وإثراء دلالة الخطاب، فالمقابلة في قوله تعالى من أواخر سورة المجادلة بين ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾[6]، وقوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[7] إنما ترد لتقوية النهي عن موالاة المشركين باعتبارهم من حزب الشيطان، يقول الزمخشري:

١- وشبيه بذلك مقابلته الإذن بالرجس في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (يونس/١٠٠) (ج/٢.ص: ٢٢٥)، ومقابلة «طيبين» لـ ظالمي أنفسهم» في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ (النحل/ ٢٨) وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ﴾ (النحل/٣٢).

٢- سورة الأعراف/ ٢٠٥.

٣- «الكشاف». ج/٢. ص: ١٤٠.

٤- سوررة الإنسان/٣١.

٥- المرجع نفسه: ج/٤.ص: ٢٠١.

٦- سورة المجادلة/ ١٩.

٧- سورة المجادلة/٢٢.

«ولا يوجد بحال مبالغة في النهي عنه، والزجر عن ملابسته والتوصية بالتصلب في مجانبة أعداء الله ومساعدتهم والاحتراس من مخاطبتهم ومعاشرتهم ... وبمقابلة قوله: أولئك حزب الشيطان بقوله: أولئك حزب الله، فلا تجد شيئا أدخل في باب الإخلاص من موالاة أولياء الله ومعاداة أعدائه، بل هو الإخلاص بعينه»[1]

ثم إن المقابلة تسهم في تناسب الآيات القرآنية، وقد أحس الزمخشري بهذا الإسهام إحساسا تطبيقيا، وألمح إليه في مناسبتين اثنتين:

ففي قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾[2] أثار الزمخشري سؤالا وهو: أي تناسب بين هاتين الجملتين حتى وسط بينهما العاطف؟ ثم أجاب بأنه ما دام الشمس والقمر سماويين، والنجم والشجر أرضيين، «فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل»[3]، ويقف عند لفظة «الظل» المتكررة في سورة «الواقعة»، وجعل من دلالتيه المتناقضتين تناسبا بين الآيات الواردة فيها على طريق التأكيد والنفي والمدح والتهكم، فالظل الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ۝٤٣ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴾[4] المرصود لأصحاب الشمال، يتشكل من دخان أسود بهيم ، ومن ثم فهو نفي لصفة الظل عنه، يريد أنه ظل، ولكن ليس كسائر الظلال، وسماه ظلا، ثم نفى عنه الظل وروحه ونفعه لمن يأوي إليه من أذى الحر، وذلك كرمه ليمحق ما في مدلول الظل من الاسترواح إليه، والمعنى أنه ظل حار ضار، إلا أن للنفي في نحو هذا شأنا ليس للإثبات، وفيه تهكم بأصحاب المشأمة، وأنهم

١- «الكشاف» ج/٤. ص. ٧٨.

٢- سورة الرحمن/ ٥ - ٦.

٣- المرجع نفسه: ج/٤ . ص: ٤٤.

٤- سورة الواقعة/٤٣ - ٤٤.

لا يستأهلون الظل البارد الكريم الذي هو لأضدادهم في الجنة»[1]، وهو الظل المذكور في قوله تعالى: ﴿وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾[2]، فبان وجه التناسب بين ذكر الظلين على سبيل التقابل.

- **الاعتراض**

وقف عنده الزمخشري في أكثر من مناسبة، وعرض لوظائفه في الاستعمال القرآني، وتوزعت إشارته له ما بين اللمحة المقتضبة والتحليل المستفيض.

فمن الإشارات اعتباره جملة ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ في قوله: ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا (٢٨) وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾[3] اعتراضا[4] وكذلك قوله: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾[5] [6]،

ويعتبر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾[7] اعتراضا في اعتراض، لأنه اعترض به بين القسم والمقسم عليه. وهو قوله تعالى: «إنه لقرآن كريم» واعترض بـ «لو تعلمون» بين الموصوف وصفته[8].

وإذا تجاوزنا هذه الإشارات إلى الوقفات الطويلة مع أسلوب الاعتراض في القرآن، نجده يبرز وظائفه الدلالية والتوكيدية والتشبيهية. والجدول الآتي يبرز ذلك:

١- المرجع نفسه: ج/ ٤ . ص. ٥٥.
٢- سورة الواقعة/٣٠.
٣- سورة النبأ/٣٠.
٤- «الكشاف»، ج/٤. ص: ٢١٠.
٥- سورة الأعلى /٧.
٦- المرجع نفسه ج/٤. ص: ٢٤٠.
٧- سورة الواقعة/٧٦.
٨- «الكشاف»، ج/٤. ص: ٥٨ - ٥٩.
وانظر وقفات أخرى للزمخشري مع أسلوب الاعتراض في: ج/١. ص: ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٦٢. ،ج/٤، ص: ١٥٦ - ١٨٦.

توجيه الزمخشري	اسم السورة ورقم الآية	الشاهد القرآني	وظيفة الاعتراض
- جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من أمر الطلاق على السنة وطريقه الأحسن، «ومن يتق الله وطلق بالسنة ولم يضار المعتدة ولم يخرجها من سكنها، واحتاط فأشهد، يجعل الله له مخرجا مما في شأن الأزواج من الغموم والوقوع في المضايق» (ج/٤ ص: ١٢٠).	الطلاق/٢	﴿ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾	التأكيد
- «و«قل إني لن يجيرني .. » جملة معترضة، اعترض بها لتأكيد نفي الاستطاعة عن نفسه وبيان عجزه» (ج /٤ ، ص: ١٧١).	الجن/ ٢١ - ٢٣	﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾ إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ﴾	التأكيد

وظيفة الاعتراض	الشاهد القرآني	اسم السورة ورقم الآية	توجيه الزمخشري
التأكيد	﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ ... لِيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾	الأنعام/١٤٤	- آية «فمن أظلم» اعتراض بين بعض المعدود وبعض،وذلك أن الله عز وجل من على عباده بإنشاء الأنعام لمنافعهم وإباحتها لهم، فاعترض بالاحتجاج على من حرمها، والاحتجاج على من حرمها تأكيد وتسديد للتحليل، والاعتراضات في الكلام لا تساق إلا للتوكيد» (ج/٢، ص: ٥٧).
الترغيب	﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾	الأعراف/٤٢	- «« لا نكلف نفسا إلا وسعها» جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب في اكتساب ما لايكتفيه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم لما هو في الوسع وهو الإمكان الواسع غير الضيق من الإيمان والعمل الصالح».-

وظيفة الاعتراض	الشاهد القرآني	اسم السورة ورقم الآية	توجيه الزمخشري
التثبيت والتعجب	﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ۝١ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ﴾	البلد/١-٢	- اعترض بين المقسم والمقسم عليه بقوله: «وأنت حل بهذا البلد» للدلالة على أن من المكابدة أن مثلك على عظم حرمتك يستحل بهذا البلد الحرام كما يستحل الصيد في غير الحرم، وفيه تثبيت من رسول الله ﷺ وبعث على احتمال ما كان يكابد من أهل مكة، وتعجيب من حالهم في عداوته» (ج/٤، ص: ٢٥٥).

-**التناسب:**

إن التناسب مفهوم يتم بموجبه «جعل أجزاء الكلام بعضها آخذ بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء»[(١)]، وذلك أن العلاقات بين جزئي الكلام «ترجع إلى معنى ما رابط بينهما»[(٢)] والهدف البعيد من وراء هذا المفهوم إبراز الحسن الكامن في الكلام، وذلك أن من جودته وحسنه «أن يرتبط بعضه ببعض لئلا يكون منقطعا»[(٣)]. ومن ثم اهتم به الأدباء فكان «حذاقهم يبتدئ حديثه، ثم يتم كلامه بما يناسبه معنى»[(٤)].

ويعتبر الزمخشري رائد الاتجاه الإدماجي الوظيفي في الالتفات إلى ظاهرة التناسب في الخطاب القرآني، وإن تتبع جهوده في هذا المجال يمثل بحثا قائما

١- الزركشي: «البرهان في علوم القرآن» ج/١، ص: ٣٦.

٢- المرجع نفسه: ج/٢، ص: ٣٥.

٣- المرجع نفسه: ج/١، ص:٣٦.

٤- ابن أبي الإصبع: «بديع القرآن» ص: ١٤٥.

بذاته، وقد يخرج بنا عن المقاربة التاريخية التمهيدية لمدارسة أزمة بديع القرآن مفاهيم ومصطلحات، ولكن يصير لزاما، في مقابل ذلك، الإشارة إلى بعض النماذج إبرازا لطريقته التحليلية، ووعيه العميق بتعالق الآيات القرآنية وانسجامها.

ونشير، بداية، إلى أن الزمخشري يطلق على التناسب ألقابا عديدة، مثل الوصل، والمطابقة، والآكد، والاتصال، والاتباع، ولايعير هذا التعدد التلقيبي أي اعتبار، مادام هدفه الأساس إبراز كيفية اتصال الكلام بعضه ببعض، وترابط أجزائه درءا لوهم الانفصال والتنافر والاختلاف وفساد النظم. ولعل هذا التعدد المصطلحي عند الزمخشري لظاهرة أسلوبية واحدة دليل على أننا لازلنا في مرحلة لم يقع التفاخر فيها بالمصطلحات والألقاب موقع الأولويات، وكان الاهتمام منصبا، أساسا، على التحليل والتفسير، وتلك غاية الاتجاه الإدماجي الوظيفي لفنون البديع في قراءة الخطاب القرآني. ويستطيع الدارس أن يصنف جهود الزمخشري في الموضوع إلى:

- التناسب بين أجزاء الكلام.
- التناسب في تخير اللفظ.
- التناسب في التقديم والتأخير.

أ - التناسب بين أجزاء الكلام:

ففي قوله تعالى: ﴿ قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ﴾[1]، يلاحظ أن وصف اليوم بأنه لابيع فيه ولا خلال لايطابق الأمر بالإنفاق من حيث ظاهر الكلام، لكن الزمخشري يكشف عن وجه المناسبة بينهما، وذلك أن الناس اعتادوا إخراج أموالهم انتظار مقابل لها سواء في معاوضات البيع أو في هدايا الأصدقاء،

١- سورة إبراهيم/ ٣١.

وأما الإنفاق لوجه الله «فلا يفعله إلا المؤمنون الخلص، فبعثوا عليه ليأخذوا بدله في يوم لابيع فيه ولا خلال»[1] . ولذلك جاء وصف يوم القيامة بتلك الأوصاف تربية للمؤمنين، وتزكية للمنفقين.

وفي قوله تعالى : ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴾[2] قد يتساءل القارئ عن سر اتصال الجزء الثاني بالجزء الأول، وكان مما أجاب به الزمخشري قوله: «لما كان ضمن نفي التوديع والقلب أن الله مواصلك بالوحي إليك، وأنك حبيب الله، ولا ترى كرامة أعظم من ذلك ولا نعمة أجل منه، أخبر أن حاله في الآخرة أعظم من ذلك، وهو السبق والتقديم على جميع أنبياء الله ورسله، وشهادة أمته على سائر الأمم»[3]. وبهذا الوجه يتضح، بصورة أدق، زيف تهمة توديع الله لنبيه التي روجها مشركو قريش إثر فتور الوحي عن رسول الله ﷺ.

ومن المبادئ التي ألمح إليها الزمخشري في تعالق أجزاء الكلام، أن الوعيد والوعد يتبعان ذكر أهل الهداية والضلال، من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[4] فإنه لما ذكر الفريقين أتبعهما الوعيد والوعد[5] وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا ﴿٤﴾ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴾[6]..

وفي بعض المناسبات، يذكر الله نعمه على الإنسان في نفسه، ثم يعقبها بذكر النعم في معاشه، ووجه الارتباط هو قيمة النعمة كي يتدبرها الإنسان ويهرع

١- «الكشاف» ج/٢. ص: ٣٧٨ - ٣٧٩.

٢- سورة الضحى/ ٣ - ٤.

٣- المرجع نفسه: ج/٤. ص: ٢٦٤.

٤- سورة الإنسان/٣.

٥- «الكشاف»: ج/٤. ص: ١٩٥.

٦- سورة الإنسان/٤ - ٥.

إلى شكر الله عليها ظاهرة وباطنة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾[1] الذي جاء عقب قوله: ﴿ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴾[2] ويقول الزمخشري: «ولما عدد النعم في نفس الإنسان أتبعه النعم فيما يحتاج إليه .... إلى مطعمه الذي يعيش به كيف دبرنا أمره»[3].

وفي مناسبات، يخفى وجه التناسب ويدق، ويحتاج إلى فضل تأمل وتدبر مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[4]. فقد وقعت آية مصاريف الزكاة في تضاعيف الحديث عن المنافقين وأخلاقهم الكائدة للرسول، والظاهر أنه لا وجه يرجح ورودها في ذلك الموقع، ولكن بالرجوع إلى السياق الحاف بالآيات، واستحضار أسباب النزول، يدرك المتأمل أن إدراج مصارف الزكاة وأهلها إنما يأتي ردا على المنافقين، وحسما لأطماعهم فيها، ماداموا حريصين على أن يكون لهم سهم فيها. يقول الزمخشري: «دل بكون هذه الأصناف مصارف الصدقات خاصة دون غيرهم على أنهم ليسوا منهم حسما لأطماعهم، وإشعارا باستيجابهم الحرمان، وأنهم بعداء عنها وعن مصارفها، فمالهم ومالها؟ وما سلطهم على التكلم فيها ولمز قاسمها صلوات الله وسلامه عليه؟»[5].

١- سورة الطارق/٥.

٢- سورة عبس/٢٤

٣- «الكشاف»: ج/٤. ١٩ - ٢٠.

٤- سورة التوبة/٥٩ - ٦١.

٥-«الكشاف»، ص: ١٩٨ - ١٩٩.

- التناسب بين خواتم الآيات والتعقيبات:

أدرك الزمخشري أن ختام الآية يتصل، دلاليا، بمقدمتها، وكشف عن وجه الاتصال في العديد من المناسبات، نختار منها نموذجا واحدا نجلي به نظرته وتحليله لأسرار النظم القرآني في هذا الأسلوب، يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾[1].

ففي هاتين الآيتين، نلاحظ اختلافا بينا في خاتمتيهما، فالأولى ختمت بـ «لقوم يعلمون» بينما انتهت الثانية بـ «لقوم يفقهون» فلماذا تفردت كل آية بخاتمتها المذكورة؟ ولماذا لم يكن بالإمكان جعل الثانية مكان الأولى؟؟

يرى الزمخشري أن «إنشاء الإنس من نفس واحدة، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيرا (من صنع النجوم للاهتداء) فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له»[2]، باعتبار أن درجة الفقه أخص من درجةالعلم التي هي دونها في سلم الاعتبار، ولأجل ذلك، فإن القرآن يخص، في مناسبات، «تفقهون» بالذكر دون «تعلمون» لما في الفقه من الزيادة على العلم، «لأنه التصرف في المعلوم بعد علمه واستنباط الأحكام

١- سورة الأنعام/ ٩٧/ ٩٨.

٢- «الكشاف»، ج/٢ ص: ٣٩.

ورفض ابن المنير الإسكندري توجيه الزمخشري للآيتين، واعتبره جوابا صناعيا خاليا من التحقيق، وذكر لاختلاف الخاتمتين فيهما وجها له تعلق باختلاف الفاصلتين لأن القرآن كره فصلها بفاصلتين متساويتين في اللفظ لما في ذلك من التكرار، فعدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم واتساقا في البلاغة (انظر هامش الإنصاف على الكشاف، ج/ ٢، ص: ٣٩).

والواقع أن تفسير الشيخين متكامل، فالزمخشري ينظر إلى البعد الدلالي، في حين يحصر ابن المنير تعليله في المستوى الإيقاعي، والآيتان صالحتان للتوجيهين معا. والله أعلم.

منه، والمراد الذي يقتضيه معنى الكلام التفقه»[1].

ب - المناسبة في تخير اللفظ:

لم يفت الزمخشري الإشارة إلى أن المناسبة لا تتعلق بالمستوى التركيبي، وإنما تختص كذلك بتخير اللفظ الدال على أن لكل مفردة في القرآن مكانها الذي لا يقوم غيرها مقامها في تأدية المعنى وحسن الصياغة، ومعلوم أن تخير اللفظ مطلب دقيق، وقد جعله بعض البلاغين مناط الحذق وحسن البيان. يقول أبو هلال العسكري: «فمدار البلاغة على تخير اللفظ، وتخيره أصعب من جمعه وتأليفه»[2].

واذا كانت النماذج كثيرة، فإننا نجتزئ بواحد منها، فقد تساءل عن سر ذكر لفظة «القول» دون «السر» في الآية الكريمة: ﴿وَأَسَرُّوا۟ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ هَلْ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ ٱلسِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ۝٣ قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[3]، وأجاب بأن القول عام يشمل السر والجهر فكان في العلم به علم بالسر وزيادة، وهو آكد في بيان الاطلاع على نجواهم من أن يقول يعلم السر[4].

جـ - المناسبة في التقديم والتأخير:

ومن الظواهر البارزة في الخطاب القرآني تشابه صياغة العديد من الآيات،

١- يقول علي بن محمد الجرجاني: «الفقه هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستبط بالرآي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل» (انظر : «التعريفات»، ص: ٢١٦).

٢- أبو هلال العسكري: «كتاب الصناعتين» ص: ٣٢.

٣- سورة الأنبياء/ ٣ - ٤.

٤- «الكشاف»، ج/٢، ص: ٥٦٢.

وقد أفردها بالتصنيف علماء أجلاء أمثال الكرماني (-٥٠٥)[١] في «البرهان في توجيه متشابه القرآن»[٢] والفيروز آبادي (٧٢٩ -٨١٧)[٣] في «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز»[٤] وغيرهما.

وللزمخشري جهود محمودة في هذا المجال، من ذلك وقوفه عند نفس المضمون المعبر عنه بصفتين متشابهتين وهما:

أ - ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٥].

ب - ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٦].

وبمقارنة الآيتين، نلاحظ تقديم الأرض على السماء في الأولى، بخلاف الثانية التي تأخر فيها ذكر الأرض عن السماء، إن الأصل يقول الزمخشري أن تتقدم السماء على الأرض، ولكن مادام سياق الأولى مشحونا بشهادة الله

١- تاج القراء محمود حمزة بن نصر الكرماني، صنف: «لباب التفسير وغريب التأويل» و«الإيجاز في النحو»، و«البرهان في توجيه متشابه القرآن». توفي سنة ٥٠٥هـ (أنظر: «بغية الوعاة»ج ٢٧٧/٢، «ومعجم الأدباء»، ج ١٩/١٢٥).

٢- الكرماني: «البرهان في توجيه متشابه القرآن «تحقيق عبدالقادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروط ط ١، سنة ١٩٨٦.

٣- محمد بن يعقوب بن إبراهيم الشيرازي الفيروز آبادي، ولد بكارزين من أعمال شيراز، واشتغل باللغة والأدب، انتقل إلى العراق، ودخل مصر والشام، وبلغ بلاد الروم والهند، وكان شافعيا.

من مصنفاته: «القاموس المحيط» ، في اللغة، و «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» و«نزهة الأذهان في تاريخ أصبهان». (انظر: الأعلام»، ج ٧/١٤٦ - ١٤٧).

٤- الفيروز آبادي، «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة - ١٣٣٩٣هـ.

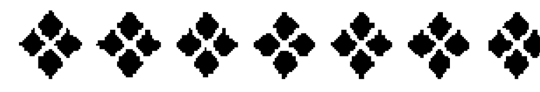
٥- سورة يونس/ ٦١.

٦- سورة سبأ/ ٣.

على أمور الأرض، دل عليه قوله تعالى :﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ﴾[1]: «لاءم ذلك أن تقدم الأرض على السماء» ليقع الاتصال والتقارب المكاني بين الأرض وأهلها المشهود على حركاتهم وسكناتهم من قبل علام الغيوب.

- **التقسيم:**

ذكره الزمخشري بفعله «قسم» وذلك بين يدي تفسيره لقوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴾[2]، وقال عنه: «قسمهم الله إلى ظالم لنفسه مجرم، وهو المرجئ لأمر الله، ومقتصد، وهو الذي خلط صالحا وآخر سيئا، وسابق من السابقين.»[3]



هذه وقفة تاريخية مع جهود ثلاثة مفسرين يمثلون الاتجاه الإدماجي الوظيفي في دارسة بديع القرآن، استطاعت أن تبرز مختلف الفنون البديعية التي تناولوها تناولا اصطلاحيا أو مفهوميا، وقد كانت الغاية من وراء ذلك الخلوص إلى الخلاصات والاستنتاجات الآتية:

١- سورة يونس/٦١.

٢- سورة فاطر/٣٢.

٣- «الكشاف»، ج/٣، ص: ٣٠٩.

- خلاصات واستنتاجات:

بعد هذه الرحلة مع عطاء الاتجاه الإدماجي، نصوغ أهم الاستنتاجات في العناصر الآتية:

١ - لقد جسد هذا الاتجاه البداية الطبيعية للمصطلحات البديعية، وعكس النشأة السليمة لها، إذ كانت المفاهيم تتخلق طورا بعد طور، وتتشكل مرحلة بعد مرحلة، فإن هي آنست صياغة تلبست بها، وإلا ظلت تعبر عن نفسها بتراكيب طويلة تدل على المفهوم، لكنها لا تعينه تعيينا اصطلاحيا، ومن ثم، وجدنا في الفنون السابقة ماظل محصورا في المفاهيم، ولم ينشأ له مصطلحه الدال عليه، مثل مفهوم الالتفات والمشاكلة عند أبي عبيدة وابن قتيبة، ومفهوم المضاعفة عند ابن قتيبة، والقول بالموجب عند الزمخشري. كما وجدنا مفاهيم أخرى اكتست طابعها المصطلحي الذي أخرجها من حالة التنكير إلى حالة التعريف، مثل مصطلحات المبالغة والتكرار والمثل، والقلب والعكس، وقد كانت الحصة الكبرى من هذه المصطلحات حاضرة في تفسير الزمخشري مثل الالتفات، والمشاكلة، والإنصاف، والاحتراس، والتضمين، والمناسبة...

وحاصل هذه الخلاصة أن بعض المفاهيم البديعية خرجت من إطار الأمشاج إلى إطار التخلق الاصطلاحي النهائي، بينما ظلت مفاهيم أخرى تعبر عن نفسها بتراكيب غير دقيقة ولما تظفر بصياغة مصطلحية محكمة.

٢ - إن الحصيلة المصطلحية لفنون البديع في هذا المبحث شاهدة على وفرة تلك الفنون عند المفسرين، وخاصة عند الزمخشري، ومن هنا، يظهر قصور الأحكام التي أصدرها مصطفى الصاوي الجويني، والقاضية بأن الزمخشري لم يذكر أكثر من ثلاثة فنون بديعية وهي الجناس، والمشاكلة،

واللف والنشر[1].

كما يظهر ضرورة الاستدراك على د. محمد محمد أبو موسى الذي قصر تلك الفنون عند الزمخشري في بضعة ألوان، لأن ما أورده المبحث السابق شاهد على أن تلك الفنون تجاوزت العشرات، وقد حق التنبيه على هذه النتيجة درءا للأحكام المجانبة للصواب.

٣ - وإن أهم ما يميز وقفات المفسرين الثلاثة حسهم التطبيقي، فلم تكن مشاغلهم محصورة في التعريف بالفن وتقديم شاهده من القرآن في صورة آية منتزعة من سياقها الحاف بها، والمتحكم في ثراء دلالتها، وإنما كان عملهم ينطلق من القرآن ليعود إليه، وما الفنون إلا وسائل مساعدة.

بمعنى أنه إذا كانت البلاغة، لاحقا، قد جعلت القاعدة غاية والآية/ الشاهد وسيلة، كما سيظهر جليا مع التصنيف الصناعي، فإن مفسري الاتجاه الإدماجي عكسوا الأمر، أو على القول الأصوب، جعلوا الأمر على أصله، وهو أن الآية غاية، والفن البديعي وسيلة وأداة.

- ومن مظاهر حسهم التطبيقي أنهم:

أ - كانوا يهرعون إلى التحليل، ويجيلون النظر في الأبعاد الدلالية للآية، ويبحثون في أوجه إدراج الأسلوب البديعي لخدمتها وتقوية سندها.

ب - أهملوا التصنيفات والتفريعات، فلا حديث ثمة عن الأصل والفرع، والجنس والنوع، وليس في ما كتبوه أدنى إشارة إلى التقسيمات والتفصيلات. يقول أحمد مطلوب، في معرض تقويمه لجهود الزمخشري: «وتحدث بهذا الأسلوب، وبذلك كانت دراسته تطبيقية تعتمد على التحليل والموازنة والتفضيل

١- د. مصطفى الصاوي الجويني: «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه»، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٨، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

لا على ذكر القواعد والتقسيمات والأمثلة»(١).

جـ - أعرضوا عن إسناد تلك الفنون إلى خانة البيان أو المعاني أو البديع، إيمانا منهم بأن البلاغة حقيقة واحدة، ولبها وظيفة محددة، ألا وهي الإجابة عن أسرار النظم القرآني، وقد استنتج أحد الدارسين المعاصرين هذه المنهجية من خلال إنتاج الزمخشري، وعبر عنها بقوله: «وعندما تعرض الزمخشري للطباق، لم يشر إلى أن هذا اللون من البديع معنوي أو أنه خارج عن البيان والمعاني، والزمخشري بهذاالمنهج كان يقتفي أثر العلماء قبله الذين كانوا يرون التماس الإعجاز القرآني في كل الضروب البلاغية»(٢).

والأمر الذي يحمد للاتجاه الإدماجي أنه حرص على اكتناه المقاصد الدلالية والتربوية والنفسية للأساليب البديعية في القرآن، وعدد لطائف لتلك الفنون مثل التوكيد، والتعجيب، والاستهزاء، والتثبيت، والتمكين، والترغيب، والتهديد، وغيرها، فكان هذا الاتجاه مدركا لتعالق العبارة والصياغة مع المحتوى ومعاضدتهما له، ليتحقق التأثير المقصود من كلام الله.

ومن عجب أنك، مع غزارة الكتابات والمصنفات حول التراث البلاغي القرآني، لا تكاد تجد دراسة ضافية لهذا المستوى المتعلق بوظائف الفنون البلاغية والبديعية، ولأن كان النقاد القدامى يطرقون هذا الموضوع على استحياء، فإن المفسرين أدلوا فيه بدلاء عامرة تحتاج إلى من يتذوق ماءها الزلال.

- وأخيرا، فإن أصحاب الاتجاه الإدماجي اعتبروا الفنون البديعية المؤشر عليها أدوات قابلة لأن تدمج في حقل التفسير، ومهيأة لأن تصير لغة واصفة توظف لاستجلاء أسرار النظم القرآني، وبهذا فإنهم فتحوا الباب لدخول

١- د. أحمد مطلوب، «مناهج بلاغية»، ص : ٦٢.

٢- د. محمد الحجوي، «البديع في التراث النقدي والبلاغي» ص: ١٦٠.

نمط جديد وأدوات متفردة تباين الأدوات السابقة التي لم تتجاوز الإحساس التذوقي، وإن هي استعانت ببضاعة، فلن تتعدى عناصر اللغة والنحو.

ولا يمكن للدارس المعاصر إلا أن يحمد لهم ذلك الصنيع، لأنهم خسفوا للاحقين معين الإفادة من الدرس البلاغي الذي آتى أكله الطيب باحتضان حقل التفسير والإعجاز له، وقد عبر د. محمد زغلول سلام عن هذه الحقيقة خير تعبير. يقول «منذ بدأ العلماء يتناولون بالدرس أسلوب القرآن ويتعرضون لنواحي الإعجاز البلاغي فيه، أخذت تلك الدراسات تتطور وتنتج للنقد الأدبي والبلاغة الشيء الكثير، والمتتبع للدراسات القرآنية والبلاغية منذ أوئل القرن الثالث الهجري إلى القرن الخامس يرى أنها قد تطورت، فأخذت الفنون والاصطلاحات البلاغية تظهر وتسجل جوانب الجمال في الأسلوب، وتداخلت الدراسات وامتزجت، فكانت دراسة أسلوب القرآن تعتمد على البلاغة، وكانت البلاغة تعمد إلى الشاهد القرآني لتستعين به في توضيح الاصطلاحات»(١).

وقد اعتبر دارس آخر الجهود البلاغية« ثمرة لهذا الإعجاز القرآني»(٢) وتلك حقيقة يرجع فضل نجاحها إلى أصحاب الاتجاه الإدماجي بالدرجة الأولى، لأنهم أدخلوا الفنون البلاغية والبديعية ضمن الوسائل الكاشفة عن بيان القرآن وتبيينه.

١- د. محمد زغلول سلام، «تطور اصطلاحات البلاغة إلى القرآن الرابع الهجري «ملحق كتاب» ثلاثة رسائل في الإعجاز»، ص: ١٦١.

٢- د . أحمد محمد نايل: «البلاغة بين عهدين» ص: ٧٨.

المبحث الثاني: الاتجاه الإعجازي في دراسة بديع القرآن (آلية الاختلاف)

تمهيد:

إن اختيار مصطلح «الاتجاه الإعجازي» لوصف جهود علماء هذا الاتجاه لا يرجع، في سياسة الترجيح، إلى أنهم جميعا تواردوا على عبارة الإعجاز في تلقيب مصنفاتهم[1]، وإن كان لهذا التوارد دلالته الدقيقة، وإنما كان الاختيار قائما على أساس أن جهدهم العلمي يباين جهد الاتجاه الإدماجي في أمر يعد أساس النظرة الإعجازية للخطاب القرآني، وإن كان بعض الدارسين يذهب إلى أن النظرة الإعجازية تتشابه في مادتها ومنهجها[2].

وذلك أن الاتجاه السابق كانت تهيمن عليه «آلية الائتلاف»، ونقصد بها أنهم أنفقوا جهودا كبيرة لإثبات أن مخاطبات القرآن إنما ترد على مألوف العرب في كلامهم وأشعارهم، وقد وجدنا مثل هذه العبارة ترد على ألسنة كل من أبي عبيدة وابن قتيبة والزمخشري. في حين أسس الاتجاه الإعجازي لآلية جديدة، وهي «آلية الاختلاف»، ونقصد بها أنهم حرصوا على التدليل والبرهنة على أن خطاب القرآن مباين لخطابات الأدباء والشعراء، ومفارق لهم من حيث درجات البلاغة وأساليب النظم.

١- وهذا واضح من خلال العناوين الآتية:

- «بيان إعجاز القرآن» للباقلاني.
- «النكت في إعجاز القرآن» للرماني.
- «إعجاز القرآن» للباقلاني.
- «دلائل الإعجاز» و«الرسالة الشافية في الإعجاز» للجرجاني.

٢- يعلق الرافعي على كتب الإعجاز قائلا: «وهي بعضها من بعض» (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص: ١٥٤)، بمعنى أنها تتحد في أفكارها ومناهجها، وهذا غير مسلم به، فقد هدى البحث إلى أنها رؤى ومناهج عملنا، جهد المستطاع، على إفراد كل منهج واتجاه بمصطلحه اللائق به. والله أعلم.

وبموجب هذه الآلية، أتيح لهم الاسترسال في إبراز أوجه إعجاز القرآن، وخاصة في جانبه البلاغي.

لقد انتهى إليهم ما قاله أبو عبيدة وابن قتيبة من ورود القرآن على مألوف كلام العرب، وهي فكرة لا يقوم معها دليل لإعجاز القرآن، وإنما يستقيم القول به حين يعلم أنه خطاب مخالف لخطاباتهم، بالرغم من اشتراكهما في أساس الأسلوب ممثلا في اللفظ والتركيب.

ولأجل ذلك، كان إلحاحهم على هذه «المخالفة» واردا عندهم على سبيل المقدمات التي لايستقيم استدلال ولا يصح استنتاج إلا بعد إحكامها. يقول الخطابي، بعد انتقاده لمن يقولون بإعجاز القرآن تقليدا لا تحقيقا: «فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السمة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقتنع في الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان، فإنه يقول: إن الذي يوجب لهذا الكلام من العذوبة في حس السامع، والهشاشة في نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التي يباين بها سائر الكلام حتى يكون هذا الصنيع في القلوب والتأثير في النفوس ... أمر لا بد له من سبب»[1].

ويقول الرماني: «فأما البلاغة، فهي على ثلاث طبقات، منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط..فما كان في أعلاها طبقة، فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك، فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس»[2].

وقد أنفق الباقلاني والجرجاني جهدا كبيرا لتأكيد هذه «المباينة»، فالباقلاني يؤكد أن القرآن « خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق،... فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم

١- «بيان إعجاز القرآن» للخطابي، ضمن «ثلاث رسائل في الإعجاز»، ص: ٢٥.

٢- «النكت في إعجاز القرآن» للرماني، ضمن «ثلاث رسائل في الإعجاز» ص: ٧٥

أنه خارج عن العادة، وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه»[1].

ومن عجب أن بعض الدارسين لم يدركوا «آلية الاختلاف» التي يشتغل بها الباقلاني، فظنوا أن كلامه مجانب للصواب، إذ الحقيقة، عندهم، أن القرآن جار، في أساليبه، على معهودخطابات العرب. يقول د. عبدالغني محمد سعد بركة: «فالباقلاني تابع للرماني في ذلك، ولكن التسليم بأن مجرد السبق إلى التخالف في الشكل والقالب يعطي لذاته ميزة تجعل الكلام معجزا، أو تكون أساسا من أسس إعجازه يؤدي إلى أخطاء لا يمكن إنكارها، فلو سلمنا بذلك لكان من حق من ابتكر الشعر المرسل، مثلا، أن يدعي لشعره فضلا يفوق به الشعر القديم لمجرد مخالفته له في هذا الشكل، ولكان من حق كتاب المسرحيات أن يزعموا لأنفسهم شيئا من الإعجاز»[2].

والحقيقة أن «بركة» لم ينتبه إلى أصل واضح عند الباقلاني، وعند غيره من أصحاب الاتجاه الإعجازي، وهو أن « المباينة» أو «نقض العادة» باصطلاح الأولين، إنما تشمل الأسلوب القرآني في نظام آياته وفصاحته وبيانه ونظمه، ولا يتعلق بالمستوى الجملي بدل الإيقاع الشعري، كما يظن من يسعى إلى الاعتراض على كلام الباقلاني. وقد لخص القاضي عبدالجبار (- ٤١٥)[3] هذا الأمر جليا في قوله: «فلم يكن للسبق (أي الإتيان بنمط أسلوبي جديد)

١- نفسه.

٢- د. عبدالغني محمد سعد بركة: «الإعجاز القرآني وجوهه وأسراره» ص: ١١٤.

٣- عبدالجبار بن أحمد بن أحمد بن عبدالجبار الهمذاني، قاض أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، ولي القضاء بالري، ومات بها. من مصنفاته: «تنزيه القرآن عن المطاعن»، و«المغني في أبواب العدل والتوحيد» و«تثبيت دلائل النبوة»، و«متشابه القرآن»، «وشرح الأصول الخمسة». (انظر: «طبقات السبكي»، ٢١٩/٣، و«تاريخ بغداد»، ١١٣/١١، «والأعلام»، ج ٢٧٣/٣ - ٢٧٤).

اعتبار دون أن يضاف إليه ما ذكرنا من تعذر على غيره وخروجه عن المعتاد»[1] في طرائقه القائمة على الفصاحة والبيان والنظم.

وفي سياق تأكيد مباينة القرآن لغيره، نورد نصا للجرجاني، نختم به هذه المقدمة المبرزة لآلية الاختلاف عند رواد الاتجاه الإعجازي، مع التأكيد أن كلامه يصلح للرد على أصحاب الرأي السابق. يقول «ومعلوم أن المعول عليه في دليل الإعجاز النظم، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيئ بنظم لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك مضموما إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عرف ويعرف من ضروب النظم البينونة التي لا يعرض معها شك لواحد أنه لا يستطيعه»[2].

- مجالات اشتغال آلية الاختلاف:

إن المجالات والمستويات التي حضرت فيها آلية الاختلاف عند الاتجاه الإعجازي عديدة ومتنوعة، إلا أنها سارت ضمن منهجين متكاملين، بالرغم من اختلافهما كما نبينه في حينه.

١- منهج الاغتناء:

وقد نظر في هذه التسمية إلى أهم سمة تميز الاتجاه الإعجازي، وهي أنه ما دام الإعجاز البلاغي أبرز وجوه الإعجاز القرآني، وما دام خطاب الوحي ورد في أعلى درجات البلاغة، فبنا أن نستعين ببعض المفاهيم والكليات البلاغية لإغناء إدراك الناس لمستويات ذلك الإعجاز. هكذا وجدنا الخطابي والرماني يفيضان في الحديث عن الكثير من الأوجه البلاغية بمفاهيمها ومصطلحاتها، أو بمفاهيمها دون مصطلحاتها المناسبة.

١- القاضي عبد الجبار: «المغني في العدل والتوحيد» ج/١٦، ص: ٢١٦ - ٢١٧. نقلا عن: «الإعجاز القرآني» ص:١١٥.

٢- عبدالقاهر الجرجاني: «الرسالة الشافية في الإعجاز»، ضمن« ثلاث رسائل في إعجاز القرآن».

انطلق الخطابي من إشكال واقعي، وهو أن كثيرا من العلماء يذهب إلى أن الوجه البلاغي في الإعجاز متحقق الصفة، مشهود له بالرجحان، ومع ذلك فهم لا يدعون حبال التقليد في تعليل الإعجاز البلاغي، ويكتفون بالإحالة على مجرد أحاسيسهم التي لا تنفع في مثل هذا المقام، «ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظن دون التحقق له وإحاطة العلم به، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ... قالوا إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده»[1].

إن الخطابي يبحث عن صفة «ذاتية» في القرآن تمثل مستند القول بإعجازه، وقد هدته «آلية الاختلاف» إلى مقدمات بنى عليها نتائج حاسمة في ميدان إثبات الصفة الإعجازية للقرآن.

ومادمنا غير معنيين بالبحث في قضية الإعجاز القرآني، فإننا نكتفي من كلام الخطابي بماله تعلق بالمستوى المصطلحي والمفاهيمي لبديع القرآن. ومن مقدماته في هذا المجال:

أ – اختلاف أجناس الكلام من حيث درجة البلاغة.

ب – اختلاف علم الله عن علم الناس.

فالمقدمة مصوغة على أساس أن البلاغة مراتب، وهي:

– البليغ الرصين الجزل.

– الفصيح القريب السهل.

١- الخطابي: «بيان إعجاز القرآن»، ضمن المرجع نفسه، ص: ٢٥.

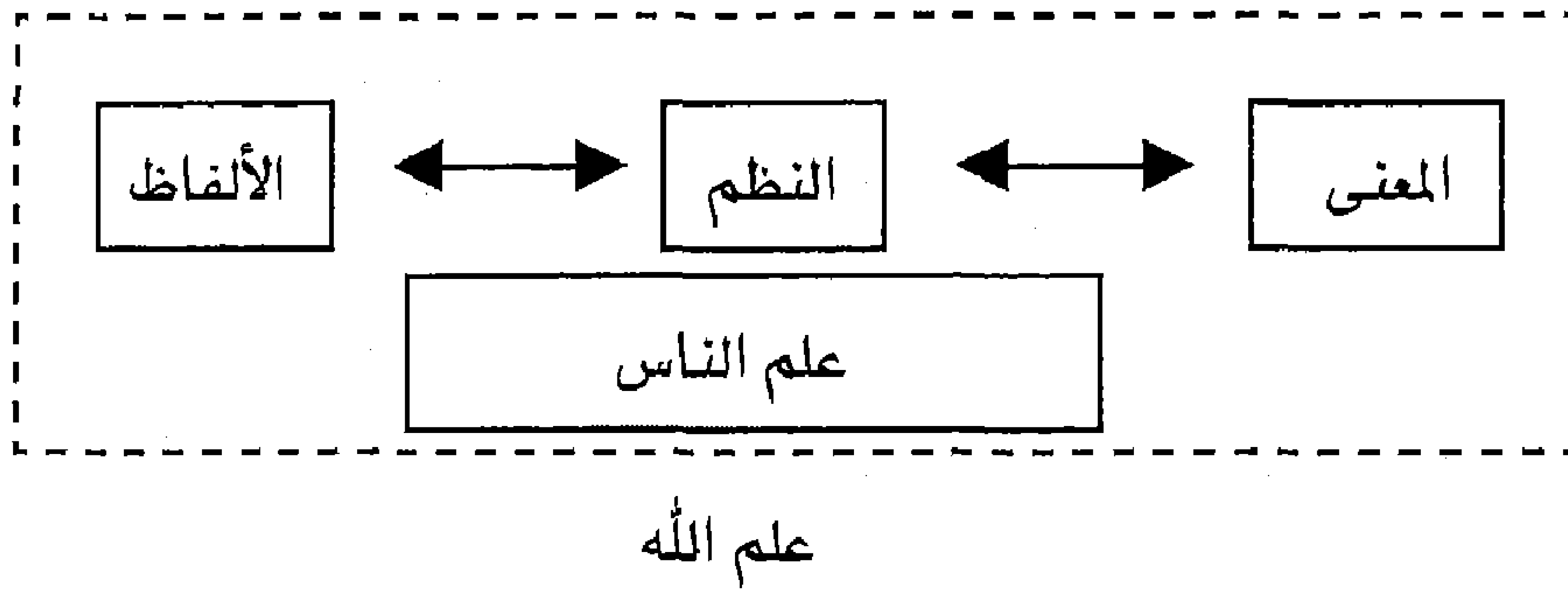
- الجائز الطلق الرسل.

ومهما يكن اعتراض الدارسين على هذه المراتب، فقد بنى عليها نتائجه، وهي أن بلاغة القرآن حازت من كل قسم من هذه الأقسام حقه، وأخذت من كل أنواع شعبه، فانتظم لها، بامتزاج هذه الأنماط، من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الإفراد في نعوتهما كالمتضادين.. فكان اجتماع الأمرين في نظمه، مع نبو كل واحد منهما على الآخر، فضيلة خص بها القرآن[1].

أما المقدمة الثانية فهي بينة الوضوح، ومن نتائجها:

- محدودية تصرف الناس في المعاني والنظم والألفاظ الملائمة لهما.
- في حين أن علم الله شامل ومحيط بكل المعاني والألفاظ.

ويمكن رسم نتيجة الخطابي على الشكل الآتي:



علم الله

فمدركات الإنسان لا تحيط بمختلف أشكال النظوم، وهي بالإحاطة بمعانيها أعجز، ومع أن الألفاظ محصورة ومتداولة، فليس كل البلغاء قد أوتوا حظا من الوعي والذوق بأن هذا اللفظ أشكل بذلك المعنى وألصق به من غيره،

١- المرجع نفسه، ص: ٢٥ - ٢٦.

ومعظمهم يحصل له في ذلك إشكال توسع البلاغيون والنقاد في عرضه ضمن عيوب الشعر وأخطاء الشعراء.

وبعد صياغته لهذه النتيجة، لخص الخطابي كلامه قائلا: «فتفهم الآن، واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني»[1]..

من الممكن أن يتساءل القارئ عن علاقة هذا الكلام بالسياق المتنزل فيه ضمن مباحث هذه الرسالة، وإذ قد حان ذلك، لابد من الإشارة إلى أن الخطابي وجد نفسه في صلب الإشكال، فالقول بتفرد النظم يقتضي البحث عن أسبابه، والبحث في ذلك يسوق، حتما إلى الحديث عن المفاهيم والمصطلحات البلاغية التي يستعين بها العالم في الكشف عن الصفة الذاتية للإعجاز القرآني.

وما يلاحظ في منهج الخطابي أنه لا يعرض للفنون البلاغية البديعية عرضا قائما على الترتيب والتحديد والتصنيف كما سيفعل الرماني، وإنما آثر الخطة التطبيقية التي لا تكشف لك عن أي فن يقصد إلا بعد الإحاطة بتحليله للشواهد القرآنية.

ومن عجب أن بعض الدارسين لم يدركوا البعد التطبيقي التحليلي عند الخطابي، فنسبوه إلى التقريرية والعاطفية. يقول أحدهم: «والخطابي، بذلك لا يوضح إعجاز القرآن على الوجه الذي نرجوه، ولم يبلغ مبلغ الرماني في الوقوف عند الجانب البلاغي الذي يستلهم الذوق ليدل على وجه من وجوه الإعجاز...

ولكنه اكتفى بتقرير أساليب الكلام الجيد، وهو تقرير أبلغ ما نصفه به أنه

١- المرجع نفسه، ص: ٢٦ - ٢٧.

عاطفي لم يتعمق مدلول وجه الإعجاز البلاغي، لا من حيث النظم ولا من حيث ما سيتتبعه من وجوه المعاني والبيان» [1].

ومثل هذا الكلام مردود من أوجه عديدة:

أ - إنه لابد من الوعي بمبدأ نمو الظواهر العلمية وتطورها.

ب - لم يكن الخطابي منشغلا بوضع تصنيف محكم لفنون البلاغة وأساليب البديع، ولم يكن بصدد تفصيل القول في مختلف الأوجه البلاغية، وإنما كان منهمكا في بناء أصلين عامين كان لهما كبير فائدة على الدراسات البلاغية اللاحقة.

- فأما الأصل الأول فهو مباينة الخطاب القرآني لغيره.

- وأما الأصل الثاني، فهو إمكانية إغناء القول في بلاغة القرآن، والوقوف عليها من خلال دراسة تحليلية تطبيقية لتجليات بعض الفنون في أساليب القرآن..

جـ - يخشى أن نكون قد حكمنا على جهود الخطابي انطلاقا من مآلات الدرس البلاغي والبحث الإعجازي، ومن المعلوم أن تلك المآلات لا تحظى كلها بالتوفيق والسداد، وفي مقدمة أزماتها عكوفها على التفصيل والتفريع والتحديد الصارم لفنون البلاغة وأساليب البديع عكوفا عفّى على البعد التطبيقي التحليلي، ولم يظهر منه وجه مباينة القرآن لغيره من الأساليب، وبهذا الوجه يكون عطاء الخطابي أنضج من عطاء بعض اللاحقين، لأن كلامه يدل على «تمتعه بذوق بلاغي لغوي بعيد المدى، وهضمه لما كتبه السابقون، فينقل عن الرماني أثناء توضيحه لظاهرة الحذف في القرآن الكريم وعن

١- د. فتحي أحمد عامر: «فكرة النظم من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم» منشأة المعارف - مصر، ط: ١٩٩١، ص: ٦٤.

ابن قتيبة في توضيح ظاهرة التكرار»[1].

وإذا عاد بنا الكلام إلى منهج الخطابي، فإننا نلفت النظر إلى أننا استقرينا كلامه في موضوع بلاغة القرآن، فألفيناه، يركز على فن كبير ألا وهو التناسب، فقد أجال فيه النظر وأعاد، وذكره تارة بمفهومه، وأخرى بمفهومه ومصطلحه، وأطلق عليه، أحيانا، مفردات مثل الائتلاف، والارتباط، والنظم، والانتظام.

وفي جميع الأحوال، كان يهدف إلى التدليل على أن سر الإعجاز يكمن، من مضمن ما يكمن، في هذا التناسب بين معاني الكلام ونظمه وألفاظه.

وقد انصب نظره على إبراز التناسب في تخير اللفظ، وبين أجزاء الكلام المعطوف بعضه على بعض، وبين فاتحة بعض السور ومضامينها.

فمن أمثلة وقوفه على التناسب في تخير اللفظ استشهاده بقوله، تعالى: ﴿ فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ﴾[2]، فقد وهم البعض أن هذا التركيب مخالف لمعهود العرب، إذ الأصل أن يقال «افترسه» من الفرس، وهو دق العنق، بدل «أكله» أما الخطابي، فيعتبر كلمة الأكل مناسبة للدلالة، لأن إخوة يوسف «إنما ادعوا على الذئب أنه أكله أكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلا ولا عظما، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لايعطي هذا المعنى»[3].

ومن الراجح أن يتساءل القارئ عن وجه اتصال قوله تعالى: ﴿ كَمَآ أَخْرَجَكَ

١- د. عبدالعزيز عبدالمعطي عرفة: «قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية» ص: ٣٩١.

٢- سورة يوسف/١٧.

٣- «بيان إعجاز القرآن»، ٢ص: ٤١.

﴿ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[1] وقوله: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ .. ﴾[2] وأجاب الخطابي عليه بالاستناد إلى إبقاء الكلام على ظاهره، أو تقدير فعل مضمر.

فعلى الوجه الأول، تكون جهة اتصال الآيتين أن الله سبحانه أمر رسوله أن يمضي لأمره في الغنائم على كره من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهم كارهون.. يريد أن كراهتهم لما فعلته في الغنائم ككراهتهم في الخروج معك، وقد حمدوا عاقبته فليصبروا في هذا وليسلموا ويحمدوا عاقبته»[3]..

وأما على الوجه الثاني، فيمكن أن تكون «كما» صفة لفعل مضمر تأويله «افعل في الغنائم كما فعلت في الخروج إلى بدر وإن كره القوم ذلك»[4].

وتساءل عن سبب إقحام قوله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴾[5] بين قوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴾[6]، وقوله: ﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلْءَاخِرَةَ ﴾[7] مع أن الظاهر يقضي بأن لا مناسبة بين الكلامين اللذين اعتوراه.

وشرع يبرز وجه المناسبة من خلال الوقوف على بعد تربوي ونفسي شبيه بحالة من تكون معه في حديث، ثم يشتغل بغيره عنك، فتقول له: أقبل علي، واسمع ما أقول ... ولا تخرج الآيات السالفة عن هذا المعنى، خاصة وأن

١- سورة الأنفال/٥.

٢- سورة الأنفال/١.

٣- «بيان إعجاز القرآن»، ص. ٤٩. وانظر الزمخشري في «الكشاف»، ج/٢، ص: ١٤٢ - ١٤٣، و«التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور، ج/٥، ص: ٢٦٣ - ٢٦٤.

٤- المرجع نفسه، ص: ٥٠.

٥- سورة القيامة/١٦.

٦- سورة القيامة/١٤ - ١٥..

٧- سورة القيامة/ ٢٠ - ٢١.

الرسول ﷺ كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، وكان إذا نزل الوحي وسمع القرآن، حرك لسانه يستذكره به، فقيل له: تفهم ما يوحى إليك ولا تتقبله بلسانك، فإنا نجمعه لك ونحفظه عليك» [1].

وكأن الخطابي يلمح إلى علة استعجال الرسول حفظ الوحي، لأنه حريص على إبلاغ قومه الإنذار الوارد في سابق السياق، والوعيد الوارد في لاحقه، مما يعطي قوة لحرص الداعية إلى أن يطمئنه القرآن، ويهون عليه صعوبة التلقي والحفظ [2].

وفي سياق رده على الدجالين الذين راموا معارضة القرآن، وقف الخطابي عند سر التناسب الذي غاب عنهم إدراكه، فكانوا يبدأون بمقدمات وينتهون إلى خواتم مثل «الفيل، وما أدراك ما الفيل، له مشفر طويل»[3] مع أن مثل هذه الصياغة لم ترد في القرآن إلا متصلة بقضايا تبرز وجه التناسب بينهما. يقول: «مثل هذه «الفاتحة» إنما تجعل مقدمة لأمر عظيم، فائت الوصف، متناهي الغاية في معناها، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾[4] و﴿ ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴾[5]، فذكرهم يوم القيامة، وأتبعها من ذكر أوصافها وعظيم أهوالها ما لاق

١- «بيان إعجاز القرآن»، ص: ٥١. ونقل الطاهر بن عاشور عن الفخر الرازي أن «القفال» ذهب في تفسير هذه الآية إلى أن الخطاب ليس مع الرسول ﷺ، بل هو خطاب مع الإنسان المذكور في قوله تعالى: «ينبأ الإنسان» وقد ردّه ابن عاشور باعتبار أن معاني الألفاظ ينبو عنه. (انظر: «التحرير والتنوير» ج١٤ ص:٣٥٠).

٢- المرجع نفسه، ص: ٥١.

٣- المرجع نفسه ص: ٥٥، ،نرجع أنه لا داعي لعلمائنا إلى الاشتغال بالرد على تلك السخافات، وما أصدق ما قاله مصطفى صادق الرافعي: «ولكن الإطالة في الرد على رأي ضعيف لا تخلو من أن تكون في نفسها رأيا ضعيفا» («إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ١٤٩).

٤- سورة الحاقة/ ١ -٣.

٥- سورة القارعة/ ١ - ٣.

بالمقدمة التي أسلفها وصدر الخطبة بها، فقال: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ﴾[1] [2]وهذا إدراك دقيق لوجه المناسبة بين فواتح تلك السور ومضامينها، وهو ما فات المدعي تذوقه.

بالاضافة إلى إشارة الخطابي إلى المناسبة، مصطلحا ومفهوما وتحليلا، فقد تطرق إلى بعض الفنون التي لها تعلق بالبديع، في صياغته اللاحقة، وسنعمد إلى رصدها عبر الجدول الذي نطلق عليه اسم: «الجدول التناسبي» لأنه يتضمن ردوده على من ادعى في أساليب من القرآن ضعفا أو حشوا أو خللا في النظم، وهي ردود تؤكد أن ما يناسب ذلك السياق هو تلك اللفظة، مصوغة في ذلك النظم، متضمنة لذلك المعنى:

الجدول التناسبي

الآية مجال الاعتراض	وجه الاعتراض	الوجه البلاغي الكاشف لفساد اعتراضاتهم	توجيه الخطابي
﴿ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ﴾ (ص/٦)	انطلقوا وامضوا أبلغ	التناسب	المشي أشبه بالثبات والصبر والاستمرار على العادة الجارية، دون انزعاج، بينما امضوا وانطلقوا فيه زيادة انزعاج.

١- سورة القارعة/١ - ٣.

٢- «بيان إعجاز القرآن» ص: ٦٦ - ٦٧.

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَاعِلُونَ ﴾ (الحاقة/٢٩)	الأبلغ: آتوا وأدوا وأعطوا	التناسب	المبالغة في أدائها والمواظبة عليها حتى يكون ذلك صفة لازمة لهم، فيصير أداء الزكاة فعلا مضافا يعرفون به.
﴿ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ ﴾ (الحاقة /٢٩)	الهلاك لا يستعمل إلا في إتلاف الأعيان لا المجردات، فأولى أن :يقال "ذهب"	المبالغة	إن الذهاب قد يكون على مراصدة العود، وليس مع الهلاك بقية ولا رجعى.
﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ (الحجر/٩٤)	الصواب اعمل بما تؤمر	المبالغة	المبالغة في ما أمر به حتى يؤثر في النفوس والقلوب تأثير الصدع في الزجاج ونحوه.
﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ ﴾ (الرعد/٣١)	الحذف والاختصار هنا موقع في الإشكال	الحذف والاختصار	حذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة.. وإن الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب، ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الذي تناوله الذكر.

تكرار ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ في سورة الرحمن و﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ في سورة المرسلات، وتكرار القصص	ليس ذلك التكرار محمودا عند أهل البيان	التكرار	كلما ذكر القرآن فصلا من فصول النعم، جدد إقرارهم به واقتضاءهم الشكر عليه، وهي من أنواع مختلفة وفنون شتى، وكذلك هو في سورة المرسلات، ذكر أحوال يوم القيامة وأهوالها فقدم الوعيد فيها وجدد القول عند ذكر كل حال من أحوالها لتكون أبلغ في القرآن، وأوكد لإقامة الحجة والإعذار... ومواقع البلاغة معتبرة لمواضعها من الحاجة.

هذه حصيلة الفنون الواردة عند الخطابي مما له تعلق بالبديع، وليس عسيرا أن يلاحظ ندرتها بالقياس إلى ما وجدنا عند أبي عبيدة وابن قتيبة ممن تقدم الخطابي زمنيا، لكن التفسير الوحيد لهذه الندرة هو أنه لم يكن مشتغلا باستجلاء مختلف الفنون أو تبويبها وتصنيف القول فيها، ثم إنه لم يشتغل بتفسير القرآن آية آية، وإنما تحليلاته المقتضبة شاهدة على إمكانية إغناء إدراك المتلقي للقرآن بالوقوف على بعض الأوجه البلاغية في أساليبه،

وذلك أساس ثان في إنجازه، بعد الأساس الأول المتمثل في آلية الاختلاف[1].

١- بين يدي الحديث عن جهود الخطابي في الموضوع، نشير إلى أن الدارسين المعاصرين لرسالته انتقدوا عليه ثلاثة جوانب:

- فأما الجانب الأول، فقد اعتبروا كلامه في رد الصرفة غير ذي قيمة بالقياس إلى علمه ومكانته، خاصة بعد أن قال عنه: «وهذا أيضا وجه قريب» (بيان إعجاز القرآن، ص: ٢٢) مما يوحي، بقوله تعليلا لوجه إعجاز القرآن، يقول د. أحمد جمال العمري: «إلا أننا نرى الخطابي، وإن كان قد رفض هذا الرأي (أي القول بالصرفة» إلا أنه كان مترددا مهزوزا بعض الشيء، ولم تكن (حجته) قاطعة، فلم يذكر سوى أن هذا الرأي في الإعجاز لا يتفق والآية الكريمة: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (الإسراء/٨٨)، وكان يجدر بالخطابي العالم السني أن يبين لنا وجه عدم اتفاق رأي النظام مع الآية المذكورة، ولكن سكت عن ذلك، والذي نستشعره نحن أن هذه الآية ليست موضوع استشهاد بالنسبة للخطابي، لأنها لم تكن تتضمن ما يمنع القول بالصرفة» (مفهوم الإعجاز القرآني..... ،ص: ٦٦).

والواقع أن هذا الحكم فيه نوع من المبالغة، لأن الخطابي حكم، في تقويم الصرفة، الآية الكريمة، وظهر له أن الآية لا تناسب مقام الاستشهاد لتضعيف القول بالصرفة، وليس بعد هذا المنهج مسلك قويم. أما القول إن الآية لا تناسب مقام الاستشهاد لتضعيف القول بالصرفة، فهذا استنتاج بعيد تنقضه معاني التكلف والاجتهاد والتأهب واجتماع الرأي وحشده، وهي حاضرة في الذهن من خلال أسلوب الشرط في قوله تعالى: «لئن اجتمعت.....».

وقد أدرك الجرجاني هذه المعاني، فاستدل، هو الآخر، بالآية نفسها لإبطال مذهب الصرفة، وكان دليله قائما على «أنه لا يقال عن الشيء يمنعه الإنسان بعد القدرة عليه، وبعد أن كان يكثر مثله منه، أني قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله، ولو احتشدتم له ودعوتم الإنس والجن إلى نصرتكم فيه، وإنما يقال إني أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه، وأمنعكم إياه، وأن أفحمكم على القول البليغ، وأعدمكم اللفظ الشريف وما شاكل هذا... ولا معنى للمعاضدة والمظاهرة إلا أن تضم قدرتك إلى قدرة صاحبك، حتى يجعل باجتماع قدرتكما مالم يكن يحصل، فقد بان أن لا مساغ لحمل الآية على ما ذهب إليه، وأن لا محتمل فيها لذلك على وجه من الوجوه، وظهر به وسائر ما تقدم أن القول بالصرفة قول في غاية البعد والتهافت.» (الرسالة الشافية في الإعجاز، ص: ١٤٩).

- وأما الجانب الثاني، فقد عابوا عليه تقسيمه للكلام إلى درجات ثلاث، وأخذو عليه اعتباره أن أسلوب القرآن آخذ من كل رتبة محاسنها. ووجه اعتراضهم عليه أن التقسيم العقلي للكلام إلى تلك المراتب المحددة ، لا يدعمه واقع النصوص ومآلات الخطاب. زيادة على أن كلامه قد يتخذ مطية للقول إن في القرآن نوعا من الكلام هو في المرتبة الوسطى أو الدنيا. يقول د. أحمد جمال العمري: «ونحن لا نوافق الخطابي على رأيه هذا في الترتيب الذي رتب فيه درجات الكلام، فجعل

الرصين الجزل أعلاها، وجعل الفصيح القريب السهل في درجة دون هذه الدرجة، فهذا الإطلاق في تفضيل الرصين الجزل دائما على الفصيح القريب السهل لا يستقيم ابدأ مع البلاغة، ولا يحيى على شرطها، وهو المطابقة لمقتضى الحال.». («مفهوم الإعجاز القرآني»، ص: ٦٧.)

وذلك باعتبار أن المقام محدد أساس لطبيعة الخطاب، ومنوع له ما بين السهولة والجزالة كما تشهد بذلك آيات القرآن.

وعندي، والله أعلم، أن في تقسيم الخطابي لأصناف الكلام إلى أربعة مراتب، إذا أضفنا إليها«النوع الهجين المذموم» (بيان إعجاز القرآن، ص: ٢٦)، إشكالا حقيقيا، لا يجعلنا نعترض عليه في أشكال التصنيف فقط، وإنما نتوجه إليه بالنقد في أصل التصنيف وطبيعته، ذلك أن تقسيمه غير واضح الدلالة، ولهذا السبب، والله أعلم، حرصت على أن أتتبع كلام مختلف الدارسين للخطابي فما وجدت أحداً منهم قد صدر عن ري، أو آلى على نفسه أن يشرح كلام الخطابي في تقسيمه، أو يورد له نماذج وشواهد تبين مبهمه، وتفصل مجمله.

وفضلا عن ذلك فإن عبارته، كما تقول عائشة عبد الرحمن، «موهمة، قد يفهم منها أن في القرآن ما هو من الدرجة العليا في البلاغة، وفيه ما هو من أوسطها وأدناها» (الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق، ص: ٩٠)

- أما الجانب الثالث، فقد اعتبرت عائشة عبد الرحمن كلام الخطابي في الإعجاز البلاغي متجها نحو تأكيد سلطة الفصل بين اللفظ والمعنى خاصة عندما يقول بسقوط البلاغة لفساد المعنى أو ضياع الرونق. تقول: «فالخطابي يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساسا لنظريته في النظم، على حين لا نرى اللفظ منفصلا عن معناه، بحيث يمكن أن يصح أحدهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه، ولا عبرة عندنا برونق لفظي مع فساد المعنى» (المرجع نفسه - ص: ٨٦)

والحق أن الخطابي متبع في هذا المنهج وليس مبتدعا حتى يتحمل، وحده، مسؤولية هذا الفعل، وذلك أن النشأة الأولى للبلاغة العربية والإلماعات السباقة إلى فصاحة الكلام وبلاغته، انحرفت جهة تلك الثنائية. وأولى بالنقد أن ينصب على الأصول، وأن يبرز أثر المذهبيات الكلامية في تشطير الخطاب إلى لفظ ومعنى، وقد ورث النقد الأدبي بعضا من ذلك التراث، فانتهى به الأمر إلى توزيع النقاد إلى أنصار للفظ وأنصار للمعنى، وسنقف على هذه القضية عند عرضنا لأثر تقسيم الكلام إلى لفظ ومعنى على مباحث البديع وفنونه اصطلاحا ومنهجا، وعند نقدنا لفصل تلك الفنون عن المعنى واقتضاءاته.

لكن قد نجد في سياق كلام الخطابي ما يوحي بتكامل المستويين، واقتضاء أحدهما للآخر، خاصة عندما يعتبر عمود البلاغة ممثلا في «وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به» (بيان إعجاز القرآن . ص: ٢٩) فالمشاكلة والخصوصية آليتان تضبط بواسطتهما عملية الالتحام بين جزئي الخطاب، وهو ما شجع أحد الدارسين على القول: «إن إعجاز القرآن، عند الخطابي، إنما كان باللفظ والمعنى معا، أي بهذا الأسلوب الرائع التأليف

وإذا كان الخطابي يمثل النموذج الأول لمنهج الاغتناء بخصوص قضية إدماج البديع ضمن الوسائل الكاشفة عن الوجه البلاغي للإعجاز القرآني، فإن الرماني يمثل النموذج الأوضح[1]، ذلك أن الرماني حرص على التمهيد لمبحث إعجاز القرآن بقضيتين متلازمتين.

أما القضية الأولى، فهي أن القرآن في أعلى طبقات البلاغة[2].

وأما الثانية، فهي أن البلاغة الكاشفة عن علو درجة القرآن تنتظم في عشرة أقسام، وهي «الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان»[3]..

والذي له تعلق بالاتجاه الإعجازي هو أن الرماني يرى إمكانية إدراج تلك الأنواع البلاغية ضمن وسائل الإبانة عن نكت إعجاز القرآن في مستواه البلاغي، وهو، من هذا الجانب، مؤمن بمنهج الإغناء.

وسنقف عند جهوده المفاهيمية والمصطلحية بخصوص الأنواع البديعية، لكن السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح هو: هل ما قام به الرماني من ذكر للوجوه العشرة يمثل حصرا للأنواع البلاغية التي تكشف عن حقيقة الإعجاز؟؟ أم أن الأمر لا يتجاوز حدود التناول العام، والإشارة المنهجية إلى أهمها؟؟.

حقيقة أن عبارة الرماني موهمة للحصر، وهذا واضح من قوله: «والبلاغة

متضمنا أصح المعاني، فالصورة البيانية يجمع عناصرها، كما يراها، شيء واحد هو نظم القرآن» (د. أحمد جمال العمري: «مفهوم الإعجاز القرآني» ص: ٦٢).

١- من المفيد الإشارة إلى أن الرماني (٢٩٠ - ٣٨٦هـ) سابق، نسبيا، للخطابي (٣١٩ - ٣٦٨هـ)، آية ذلك أن الثاني أخذ عن الأول أموراً دقيقة في بيان «إعجاز القرآن»، لكننا، في تصنيفنا لجهود الاتجاه الإعجازي، راعينا مبدأ النشأة ثم النمو، وقد ظهر أن منهج الاغتناء عند الخطابي أكثر نضجا منه عند الرماني، وبذلك أخذنا. والله أعلم.

٢- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٧٥.

٣- المرجع نفسه، ص: ٧٦.

على عشرة أقسام»[1] إلا أنه لا يبعد أن تكون عنده أقساما كبرى، أو أقساما غالبة، ثم إنه يشير، في مناسبة، إلى أن إعجاز القرآن لا يقتصر على هذه الأوجه، وإنما «يكون باجتماع أمور يظهر فيها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى طبقة»[2] وإذا كان الأستاذ د . أحمد أبوزيد قد توقف عند كلام الرماني وعلق عليه بقوله:«ماهي هذه الأمور؟ لم يذكرها الرماني، وإنما أحال فيها على النفس، وهذا دليل على أن الرماني كان يعترف بأن في إعجاز القرآن أمورا لا تعلل بعلة موضوعية، ولا توصف بعبارة محددة، وإنما يعرفها العالم لما يجد في نفسه من الإحساس بالروعة عند سماع القرآن»[3] ، فإننا نضيف اعتبارا آخر لكلام الرماني، وهو أنه جعل الباب مفتوحا لمن بعده من أجل تلقيب الحالات التي يظهر بها للنفس إعجاز القرآن البلاغي، مما يتيح إمكانية إضافة أبواب بلاغية إلى أقسامه العشرة، وهذا ما حصل تاريخيا..

إن المباحث البديعية في رسالة الرماني تجعل الدارس يشهد لصاحبها بالبعد المنهجي الذي ظهر في المستويات الآتية:

- المستوى التحليلي التطبيقي.
- المستوى الترتيبي التطبيقي.
- المستوى التحديدي المصطلحي.

فلم يكن كلامه نظرياً، وإنما حرص على استجلاء السر البلاغي في الآيات عبر الوقوف على معانيها وإبراز نكتها وأسرارها، فاعتبرت دراسته محاولة تحليلية موضوعية[4]..

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- المرجع نفسه، ص: ٧٨.

٣- د. أحمد أبو زيد: «الاتجاه الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» ص: ٢٨٦.

٤- المرجع نفسه، ص: ٢٨٩.

من ذلك قوله في الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾[1]: «فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء، أما هم فذهبوا عن الذكر، أما قلوبهم، فذهب عنها الخير»[2].

لقد كان الرماني حريصا على أن «يقدم لكل باب شواهده القرآنية، وأن يلمح بذوق مرهف ما فيها من نكت بلاغية، وهذا ما نفتقده في أكثر الكتب التي تناولت إعجاز القرآن من جهة البلاغة بعد الرماني، فنرى الباقلاني يخرج في كتابه عن الدراسة القرآنية إلى دراسات للشعر، ونرى عبدالقاهر يستكثر في «الدلائل» من الاستشهاد بالشعر، وقلما يأتي بشواهد قرآنية تجلو الملحظ البلاغي»[3].

ولا عيب في أن يعرج على الشعر، شريطة أن يحكم الأصل، وهو تحليل النصوص القرآنية، وابراز «إعجازها» و«دلائلها» «ونكتها».

وأما المستويان التصنيفي والتحديدي لمصطلحات بديع القرآن وأنواعها، فهو أمر بارز في رسالته، جعله بعض الدارسين أحد المؤشرات الدالة على إضافاته الجديدة للبلاغة، وذلك بتحديد بعض فنونها تحديدا نهائيا، ورسم أقسامها رسما دقيقاً[4]، إذ كان البلاغيون والمفسرون قبل الرماني يتحدثون عن الأجناس البلاغية وأنواعها الكبرى، أما مع الرماني، فقد انتقل البحث إلى ذكر الأقسام والأنواع الفرعية، وسنقف عند جهوده الترتيبية والتفريعية من خلال النظر في كلامه عن التلاؤم، والتجانس، والتصريف والتضمين،

١- سورة التوبة/١٢٧.

٢- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٠.

٣- د. عائشة عبدالرحمن: «مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري» ص: ٧٩.

٤- «مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري» ص: ٨٠.

والمبالغة، والفواصل.

وكان منهجه يقوم على ذكر النوع البديعي وتحديد معناه، ثم ينتقل إلى ذكر أقسامه إن وجدت، مع الاستشهاد بالآيات القرآنية المناسبة..

أ - التلاؤم:

عرفه بأنه «تعديل الحروف في التأليف»[1]، وهو نقيض التنافر، أما معيار إدراك التلاؤم في الكلام، فإنه يرتد إلى النفس، وذلك أن بعض الناس أشد إحساسا بذلك من بعض، وأسرع فطنة، كما أن بعضهم أشد إحساسا بتمييز الموزون في الشعر من المكسور، واختلاف ذلك راجع إلى اختلافهم في الطباع والأحاسيس[2].

وقد حظي هذا التفسير بكفايته التعليلية، ولم يأت النقد المعاصر بأي جديد في هذا المجال.

وبعد أن أبرز أسباب التلاؤم والتنافر في الكلام، مما له تعلق بمخارج الحروف وتقاربها أو تباعدها، أبرز وظيفة التلاؤم وفائدته، وقد جعلها ضمن التراتبية الآتية:

- حسن الكلام في السمع.
- سهولته في اللفظ.
- تقبل المعنى له في النفس.

وواضح أن هذه التراتبية تراعي قطبي العملية الإبداعية، وهما المتكلم والمتلقي، حتى يتحقق الهدف من الكلام وهو التأثير في نفس المتلقي، ومن ثم

١- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ٩٥ - ٩٦.

٢- المرجع نفسه.

فلا معنى لأن يذهب ذاهب إلى أن الرماني يقصد بالتلاؤم القشرة السطحية للقرآن الكريم[1].

وإذ لم يقدم الرماني شواهد من القرآن تجلي مفهوم التلاؤم، دل ذلك على أن القرآن جميعه يقوم شاهدا على التلاؤم في أعلى طبقاته، لأنه «قد عم التحدي به للجميع لرفع الإشكال»[2].

وما دامت دراستنا تجعل متعلقها الأول قضايا الاصطلاح وأوضاع المنهج في حركتهما التاريخية، فإن الواجب يقتضي الالتفات إلى أن صنيع الرماني مع مصطلح «التلاؤم» يمثل إحدى الأزمات العالقة ببديع القرآن، ذلك أنه مصطلح يختل فيه شرط الجنوح نحو التخصيص في رصد الظواهر والمفهومات، فهو لا يحيل على ظاهرة معينة، وإنما يشير إلى صفة تمثل الخاصية القوية، أو الطبيعية، في اللغة، وفي خطاب القرآن كله، وسنقف، لاحقا، على مصطلحات تشبه مصطلح التلاؤم في الإحالة على العموميات وانخرام شرط التخصيص، مثل الائتلاف وحسن البيان...

ب - الفواصل:

ظهر هذا المصطلح عند الرماني متحليا باصطلاحيته التامة، وتفرد إسهامه في تحديد بعض أنواعه. وقد حده بقوله: «هي حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني»[3].

وبتأمل هذا التعريف، نستنبط مكونا منهجيا في نظرة الرماني لبديع القرآن ويتمثل في:

١- انظر: «قضية الإعجاز القرآني: وجوهه وأسراره»، ص: ٩٢.

٢- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ٩٦.

٣- المرجع نفسه، ص: ٩٨

- عدم فصله بين وجهي الكلام، وهما الألفاظ والمعاني، وذلك أن أحدهما يأتي مندمجا مع الآخر لخدمة الدلالة.

- رفضه للنزعة الشكلية في دراسة بديع القرآن، فليست الفواصل زينة لفظية متجانسة، وإنما يكمن شرط صلاحيتها في إثرائها للمعنى، ومساعدة المتلقي على فهمه.

ومع الأسف الشديد، فإن الواردين على معين البديع القرآني لم يتوفروا جميعا على هذا المكون المنهجي، ولم يدركوا فوائده، فانصرف بعضهم جهة الدراسة الشكلية لفنونه، كما نبرزه بالدليل الواضح في قابل التحليل.

وقبل أن يذكر الرماني أقسام الفواصل، حسم في مسألة خطيرة، إذ اعتبر الفواصل غير السجع، ونسب إلى الثاني مفاهيم العيب، وتبعية المعاني فيه للألفاظ، وخلوه من الدلالة.

والواقع أن حجج الرماني لا تقوم دليلا على صحة ما وصف به السجع، باستثناء الاتكاء إلى الأصل اللغوي لمعناه، وذلك أن السجع، عنده، إنما «أخذ في الكلام من سجع الحمامة، وذلك أنه ليس فيه إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة إلا الأصوات المتشاكلة»[1].

وكان حريا به أن يلتفت إلى ضابط مصطلحي، وهو أنه في التداول المصطلحي، يمكن، إذا تحقق في المصطلح الشروط الاصطلاحية المعتبرة، أن يغيب المعنى اللغوي، وأن لا يعار أي اهتمام، ونجد صياغة لهذا الضابط عند السجلماسي في قوله: «لا التفات إلى الوضع الجمهوري»[2] والوضع

١- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ٩٨.

٢- وذلك أثناء تحديده لمفهوم مصطلح «الاختزال»، فقد ذكر معناه اللغوي، وهو قطع وسطه، وعندما انتقل إلى معناه الاصطلاحي، طالب بصرف النظر عن معناه اللغوي الجمهوري. (انظر «المنزع البديع» ص: ١٨٦.)

الجمهوري، عنده، هو المعنى اللغوي.

ومن فوائد الفواصل أنها طريق إلى إفهام المعاني في أحسن صورة، فضلا عن تحسينها لمقاطع الكلام، لأنها ترد في إيقاع متشاكل يبرز حدود الآي ونظائرها[1].

أما أقسامه، فهي نوعان، روعي في تصنيفها تجانس الحروف وتماثلها، أو تشابهها وتقاربها:

الظاهرة البديعية	أنواعها	شواهدها	حرفها
الفواصل	المتجانسة	﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾ (سورة الطور/١ - ٣).	حرف الراء
	المتقاربة	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (سورة الفاتحة/ ٢ - ٤).	حرف الميم والنون

وقبل مغادرة رأي الرماني في السجع، لا بأس من الالتفات إلى أنه من المحتمل أن يكون الرماني أطلق على السجع الذي في القرآن «فواصل» «تنزيها للقرآن عن النقد الذي كان يوجه إلى السجع بوجه عام منذ عصر الجاحظ إلى عصره»[2].

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٩.

٢- «قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية» ص: ٣٣٥.

ج - التجانس:

إذا كان البيان متعدد الصيغ والأساليب، فإن التجانس إحدى صيغه،لأنه «بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة»[1]، وقد قسمه الرماني إلى نوعين: تجانس المزاوجة، وتجانس المناسبة.

ومثل للأول بشواهد عديدة منها قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[2] وقوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ ﴾[3]. وقوله: ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[4].

والجدير بالذكر أن هذه الشواهد، الدالة على التجانس عند الرماني اعتبرت، عند من جاء بعده شاهدا على «المشاكلة»، مما يفتح المجال لإثارة أسئلة حول حدود العلاقة بين التجانس والمشاكلة، ليعلم هل هي علاقة تقارب وتكامل، أم علاقة اختلاف، فإذا كانت الأولى، فلماذا لا يفردان بمصطلح اقتصادي واحد؟ وأما إذا كانت الثانية، فلماذا يوجه الشاهد القرآني توجيهات متباينة، فيكون شاهدا على هذا الفن هنا، وشاهدا على فن آخر هناك ؟. إن بعضا من هذه الإشكالات يجد صدى له في الباب المقبل بحول الله.

وأما تجانس المناسبة، فقد لاحظ الرماني، في إفراده بنوع خاص، الاشتراك بين الألفاظ في مستوى أصلها اللغوي، مثل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾[5]، فالأصل اللغوي واحد بين «انصرفوا» و«صرف»، ومثل قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[6]، إذ «جونس بالقلوب

١- «النكت في إعجاز القرآن» ص:٩٩

٢- سورة البقرة/١٩٤.

٣- سورة النساء/١٤٢.

٤- سورة آل عمران/٥٤.

٥- سورة التوبة/١٢٧.

٦- سورة النور/٣٧.

التقلب، والأصل واحد، فالقلوب تتقلب بالخواطر، والأبصار تتقلب في المناظر»[1].

ولنا ملاحظة أخرى بخصوص الشواهد الواردة، فقد أدرجها الرماني ضمن نوع عام كبير، وهذا هو الأصل في الاشتغال البلاغي، لأن تتبع الجزئيات ومفردات الأمثلة من شأنه أن يفرض على الدارس تخصيص كل مثال بنوع، مما يثقل كاهل الدرس البلاغي، ويحول دون تمثل الظاهرة البلاغية تمثلا ذوقيا.

إلا أن اللاحقين لم يعوا، في الغالب الأعم، هذا المنهج، فجعلوا الجناس أنواعا تعفي عن نوعي الرماني، ومرد ذلك إلى اشتغالهم بجزئيات النماذج والشواهد، مع أن في إدراجها ضمن نوع كبير مخرجا علميا تصوغه اقتضاءات المرونة في تناول الخطاب القرآني.

د. التصريف:

لم يحظ هذا الفن الذي قال به الرماني بأي اهتمام نوعي من قبل الدارسين المتعاقبين على إبراز جهوده، إذ اكتفى بعضهم بالإشارة إليه، مع إعادة عبارة المصنف دون محاولة لتفسير أبعادها[2]، في حين أغفل آخرون هذا الجانب، ولم يرد أي ذكر له فيما كتبوه[3].

والحق أن التصريف فن بديعي يوقف القارئ لكتاب الله على نوع إعجازي معتبر، وسنبرز هذا الأمر جليا، بعد الانتهاء من عرض مفهومه عند الرماني.

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٠.

٢- مثل صنيع د. عرفة في «قضية إعجاز القرآن» ص: ٣٣١، ود. منير سلطان في «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص: ٧٩ – ٨٩، و د. عبدالغني محمد سعد بركة في «الإعجاز القرآني، وجوهه وأسراره»، ص: ٩٥ – ٩٦.

٣- مثل صنيع د. أحمد العمري في: «مفهوم الإعجاز القرآني» ص: ٦٩ – ٨٧، وعائشة عبدالرحمن في «الإعجاز البياني للقرآن..» ص: ص: ٩١ – ٩٤.

يقول: «التصريف تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة»[1] إن هذا المفهوم ينطلق من تصور لغوي وأسلوبي مفاده أن المعنى الواحد قد يعبر عنه بصيغ لفظية متعددة تؤول إلى أصل اشتقاقي واحد، كما أنه يعبر عنه بأساليب وتراكيب مختلفة.

وفي كلا الحالين، تتضمن الصيغة الجديدة، أو الأسلوب الجديد، معنى الصيغة السابق، وقد تضيف إليه دلالات جديدة. ويتضح هذا جليا، بالنسبة للنمط الأول، من خلال الأمثلة التي أوردها الرماني.

فمن المعلوم أن الأصل الاشتقاقي «ملك» تتفرع عنه صيغ متعددة، مثل مالك، وملك، وذي الملكوت، والمليك والتملك، والتمالك وغيرها.. وفي كل صيغة معنى متضمن يوجد في أخواتها. ويظهر معنى التصريف فيها أن تعمد إلى صيغة واحدة ثم تصرفها في باقي الصيغ، أو تعمد إلى الصيغة الأولى فتتصرف فيها زيادة ونقصا، محكما في ذلك دلالة كل صيغة بمفردها كما تقرر كتب اللغة وفقهها.

أمَّا النمط الثاني، وهو مناط إعجاز القرآن، فهو يتعلق باقتدار المتكلم على أن يصوغ معنى واحدا في أساليب مختلفة ومتعددة «اقتدارا منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة، وطورا يبرزه في صورة الإرداف، وآونة يخرجه مخرج الإيجاز، وحينا يأتي به في ألفاظ الحقيقة»[2].

وأبرز مثال على الاقتدار وبلاغة التصريف في القرآن عند الرماني ماله علاقة بالقصص، مثل قصة موسى عليه السلام،[3] التي ذكرت في القرآن

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠١

٢- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٩.

٣- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠١

بأساليب متباينة وطرق متعددة، وكلها من عند العلي القدير.

ولم يترك الرماني هذا الأمر دون بحث في أسراره، وإنما عدد له بعض الحكم وأجملها في:

أ - التصرف في البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة.

ب - تمكين العبرة والموعظة.

جـ - حل الشبهة في المعجزة.

وبعد مالاحظنا من انصراف الدارسين لجهود الرماني عن شرح هذه الأسرار، اضطررنا إلى الوقوف عند مغزاها ودلالاتها دون تطويل أو استطراد.

- فليس أدل على القدرة البلاغية العالية من أن يعمد المتكلم إلى معنى واحد، فيقدمه تارة بأسلوب، وأخرى بأسلوب مغاير، وثالثة بأسلوب يخرج عن خصائص النمطين الأولين. إن هذا لأقوى دليل على امتلاك ناصية الأساليب وجوهر البلاغة.

والتأمل في قصة موسى يهدي إلى إدراك هذه الحقيقة، فهي تقتص تارة من الوسط، وأخرى من الخاتمة، وفي بعض المناسبات، يكتفى بحلقة واحدة من حلقاتها المتعددة، وفي سورة طه، اختار القرآن أن يقدمها في شكل سرد التفاتي يرتد من الحاضر، وهو لحظة إرسال موسى إلى فرعون، إلى الماضي السحيق، حيث طفولة موسى وخوف أمه عليه وإلقاؤه في اليم.

- ثم إن من أهداف صياغة قصص القرآن صيغا مختلفة أن تمكن في نفوس المستمعين، وتحصل بها العبرة والموعظة في حياتهم الوجدانية والسلوكية، وكلما كرر القصص، كان أعلق بنفوس القوم.

وقد أوضح ابن قتيبة هذه الحكمة أبلغ توضيح نذكر به في هذا المقام تذكيرا، فقد اعتبر تكرار القصص محققا لغرض تربوي «تيسيرا منه على العباد، وتدريجا لهم إلى كمال دينه، ووعظ بعد وعظ تنبيها لهم من سنة الغفلة، واختبارا لبصائرهم»[1].

بالإضافة إلى أمر واقعي اقتضته سنة التفاعل بين كتاب الله والمتنزل عليهم، إذ كانت وفود العرب تأتي رسول الله ﷺ فيقرئهم من القرآن ما يكون كافيا لهم، كما أنه كان يبعث بالسور المختلفة إلى بقية الأقوام والقبائل، «فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم، فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب»[2]. ولتتحقق العبرة والموعظة في أكمل صورها، لما سبق في علم الله من أن النفس الإنسانية تنجذب إلى ما يتعهدها بالتكرار والتنوع.

- واذا كان الرماني لم يتوسع في شرح معنى«حل الشبهة في المعجزة»، فبنا أن نتأمل عبارته، لنخلص إلى أنه بصدد الإشارة إلى الحقيقة الآتية: لقد اختار القصص القرآني نمطين من السرد: نمط السرد التعاقبي، وهو الذي يسرد القصة من أولها إلى آخرها كما تحقق في واقعها الزمني والتاريخي، مثل قصة يوسف عليه السلام، ونمط السرد الحلقي، وهو الاقتصار على حلقة معينة دون الالتفات إلى بقية حلقاتها التي قد تذكر في سياقات أخرى داخل سور القرآن، وأغلب قصص القرآن من هذا القبيل، مثل قصة إبراهيم وموسى وصالح..

فلو أن القرآن اقتصر على النمط السردي الثاني، لتعلق المشركون بشبهة

١- «تأويل مشكل القرآن»، ص: ٢٣٢.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٣٤.

أن ذلك السرد غير معهود لديهم، وغير داخل في فنونهم وأساليبهم، فتنخرم، نتيجة هذا التعلق، فكرة التحدي والإعجاز.

ولذلك أتى القرآن بالسرد التعاقبي المعهود، ممثلا في قصة يوسف عليه السلام، ليوقفهم على حقيقة عجزهم عن الإتيان بأحد النمطين، والتعلق بأحد السردين.

وقد حام اللاحقون حول هذا المعنى الخفي الذي ألمحت إليه عبارة الرماني، منهم الإمام الزركشي الذي جعل من أسرار تكرار القصص القرآني: «إثبات الإعجاز بذكر القصة في نظم مختلف، وتحدي المشركين بهذا الصنيع، كما أنه من المحتمل أن يتعلق المشركون بشبهة لو وردت القصص مرة واحدة، ولكن تكرارها يدفع تعلقهم بذلك»[1].

وبهذا يتضح كيف أن القرآن يحسم مسألة الشبهة التي قد يتعلق بها المشركون وهم يردون على تحدي القرآن لهم وتعجيزهم من أن يأتوا بمثله مبتدأ ومكررا[2].

هـ - التضمين:

عرفه الرماني بقوله: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»[3].

وبهذا ينتزع الرماني من التعريفات العديدة والمتباينة للتضمين معنى

١- الزركشي: «البرهان في علوم القرآن»، ص: ٢٦ - ٢٧.

٢- عبد الكبير الخطيب: «القصص القرآني في منطوقه ومفهومه» ص: ٢٤٠.

٣- «النكت في إعجاز القرآن» ص: ١٠٢

مخصوصا يدل عليه أصله اللغوي[1]، إذ ضمن الشيء بمعنى تضمنه، وضمن الشيء الشيء: أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر»[2]..

ويتطلب التضمين أمرين: المتضمّن والمتضَمَّنُ، وهذا يعني أن عبارة ما يكون لها معنى محدد، لكنها في الوقت نفسه، تكون متضمنة لمعنى آخر غير مشار اليه باسمه أو صفته أو عبارته. ولذلك فإن الرماني يعتبر التضمين كله إيجازا «استغني به عن التفصيل»[3].

إن التضمين مرادف للتعدد الدلالي، ومن أمثلته عند الرماني، قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[4]، فإن هذه الآية تتضمن «التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب الدين، وشعار للمسلمين، وأنه إقرار بالعبودية، واعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمة، وأنه ملجأ الخائف، ومعتمد للمستنجع»[5].

وكلها معان غير متبادرة في سطح العبارة، وإنما هي مستخلصة بالتأمل والتدبر الذي مارسه المتلقي لكلام الله.

و - المبالغة:

إن المبالغة تمثل الفن الوحيد الذي أطال الرماني في تفريع أنواعه وأضربه التي وصلت، عنده، إلى ستة، وقد أطلق مصطلح المبالغة، وقصد به المفهوم

١- ويقصي مفاهيم التضمين الآتية:

أ - المفهوم العروضي وهو تعلق معنى البيت بالذي يليه، وقد عد عندهم عيبا.

ب - المفهوم النقدي الأول هوأخذ الشاعر من غيره بيتا أو ما شابهه.

ج - المفهوم النقدي الثاني، وهو الاقتباس من القرآن أو الحديث.

٢- «اللسان»، ج/١٣، ص: ٢٥٧ - ٢٥٨. مادة: «ضمن»

٣- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ١٠٣.

٤- سورة الفاتحة/١.

٥- المرجع نفسه، ص: ١٠٣ - ١٠٤.

الآتـي: «الـدلالـة على كبـر المعنـى على جهة التغيير مـن أصـل اللغة لتلك الإبانة»[1]..

وأهم قيد يحكم تعريف الرماني للمبالغة هو لفظ «التغيير عن أصل اللغة» ،لأن حقيقة المبالغة إنما تنحصر في العدول عن الأنماط المألوفة سواء من حيث الصيغ اللفظية أو التراكيب أو المعاني، وذلك واضح من خلال الأضرب الستة للمبالغة عند الرماني:

الفن البديعي	أضربه	شواهده	مقصديته
المبالغة	١- العدول عن صيغة فاعل إلى فعال وغيرها	﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾ (طه/ ٨٢)	- العدول عن غافر إلى غفار للمبالغة في الثواب.
	٢- عمومية الصيغة	﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الانعام/١٠٢)	- المبالغة في العبارة موجبة للاستكثار.
	٣- اخـــراج الـكـلام مـخـرج الاخـبـار عن الأعظم الأكبر	﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر/ ٢٢)	- مجيء الدلائل والآيات جعلت مجيء الله مبالغة في الأمر.

١- المرجع نفسه، ص: ١٠٤.

المبالغة	٤ -اخراج الممكن إلى الممتنع	﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (الأعراف/ ٤٠)	- إبراز الامتناع في صور محسوسة.
	٥- اخـــراج الـكـلام مخرج الشك	﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ/٢٤)	- إبراز المبالغة في العدل والاحتجاج.
	٦ - حـذف الأجـوبـة للمبالغة	﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ ..﴾ الانعام/٢٧) ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ..﴾ (ص/١)	- الحذف يذهب بالوهم في كل وجه من وجوه التعظيم والتفخيم.

ويمكن لهذه الأنواع أن ترتد إلى نوعين كبيرين، وهما المبالغة وفق صيغ المبالغة المعهودة، ثم المبالغة الدلالية..

ثم هناك مسألة ثانية لها تعلق بتوجيه الشاهد القرآني، والمزج بين الأسلوب البديعي وغايته البلاغية والنفسية. فقد اعتبر الرماني قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[1] من أنواع المبالغة، والواقع أنها، وإن كانت تهدف إلى المبالغة، فهي ليست من أساليبها الفنية، ولذلك فقد أخرجها اللاحقون من دائرة أضرب المبالغة، ونعتوها بوصفها الأسلوبي الخاص، فمنهم من أطلق عليها مصطلح «تجاهل العارف» وفي مقدمتهم ابن المعتز[2]، وهي التسمية التي انتشرت واختارها ابن أبي الإصبع[3] وغيره.. لكن بعضهم

١- سورة سبأ/٢٤.

٢- «البديع»، ص: ٦٢.

٣- «بديع القرآن»،ص: ٥٠.

أطلق عليها مصطلح «الإعنات»[1]، أما السكاكي، فإنه عبر عن نفوره من مصطلح «تجاهل العارف»، واستبدل به مصطلح «سوق المعلوم مساق غيره»، ومثل له بالآية المذكورة، ثم قال: «ولا أحب تسميته بالتجاهل»[2].

والكلام نفسه منطبق على الضرب الخامس من أضرب المبالغة عند الرماني، فقد ساق شاهد الحذف دليلا على المبالغة، دون أن يميز بين النوع البديعي، في بعده الأسلوبي الخطابي، وبين غاياته ومقاصده، فلعل المبالغة من مقاصد الحذف، أما الآيتان فهما من شواهد الحذف عند البلاغيين.

ولسنا بصدد التوسع في استعراض أزمات بديع القرآن، وما هذه إلا واحدة منها، وإنما نبرز، بالدليل، أن الشروع في انتهاج سبيل التفريع والتبويب وتصنيف الأبواب الصغرى موقع، حتما، في الاختلاف حول توجيه الشاهد القرآني، والخلط بين الفن البديعي، باعتباره أسلوبا، وبين غاياته البلاغية والنفسية، ولبسط القضية مجال واسع في قابل التحليل.

بهذه الفقرات، تتضح ملامح منهج الاغتناء الذي سعى إلى تطبيقه كل من الخطابي والرماني، وحصلا ،بسببه، على إدراك فعال للمكونات البلاغية في الخطاب القرآني، واستعانابها على إبراز أوجه مباينة كلام الله لغيره من الخطابات، وإذا كان هذا منهجهما، فقد اختار الباقلاني، والجرجاني في بعض نصوصه، انتهاج سبيل آخر وهو منهج الاستغناء.

٢ - منهج الاستغناء:

إذ كان الاتجاه الإعجازي قد أبرز، بصفة عامة، مخالفة الأسلوب القرآني لغيره من الأساليب، نثرها وشعرها، واعتمد لذلك، آلية جديدة تقوم على

---

١ - نفسه، ص: ٥٠

٢ - «المفتاح»، ص: ٤٢٧.

إدراك المختلف بدل المؤتلف، فإن منهج الاستغناء الذي اهتدى إليه الباقلاني انطلق من هذه المسلمة[1]، وأضاف إليها اختلافا جديدا، يقوم على أساس رفضه لأن تستقل فنون البديع بإدراك إعجاز القرآن، أو الوقوف على أسراره، وبذلك، فإن منهجه الاستغنائي يتحدد في «أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر، ووصفوه فيه، لوجود البديع في شعر الشعراء ونثر الكتاب»[2].

والسبب في ذلك راجع إلى الأصل الذي أحكمه الاتجاه الاعجازي ممثلا في أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق، أو هو، بعبارة الباقلاني نفسه، «خارج عن العادة»[3]، وهي خصوصية ترجع إلى القرآن في جملته وتفصيله.

ولم تكن هذه القضية عرضية عند البلاقلاني، بل تمثل الأساس المنهجي في مصنفه «إعجاز القرآن»، وآية ذلك أنه بنى عليها نتائج سنرصدها في حينه، ثم ظل يذكر بها في أكثر من مناسبة، وبأكثر من صيغة. من ذلك قوله: «ووجوه البديع كثيرة جداً، فاقتصرنا على ذكر بعضها، ونبهنا بذلك على مالم نذكر، كراهة التطويل، فليس الغرض ذكر جميع أنواع البديع، وقد قدر مقدرون أنه يمكن أن يستفاد إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع»[4].

١- يقول الباقلاني: «وإذ كان الكلام المتعارف المتداول بين الناس يشق تمييزه، ويصعب نقده، ثم يختلفون في الأحسن اختلافا كثيرا، وتتباين آراؤهم في تفضيل ما يفضل منه، فكيف لا يتحيرون فيما لا يحيط به علمهم، ولايتأتى في مقدورهم ولا يمثل بخواطرهم؟ وقد حير القوم الذين لم يكن أحد أفصح منهم» («إعجاز القرآن»، ص: ٢٠٣).

٢- «إعجاز القرآن»،ص:١٦.

٣- المرجع نفسه، ص: ١١٣.

٤- المرجع نفسه ص: ١٠٧.

وفي هذا رد على اتجاه آخذ في التأصيل لنفسه منذ محاولات ابن المعتز، اتجاه تصنيفي شرع يتسابق نحو تعداد أكبر قدر من فنون البديع، والاستشهاد على مشروعية وجودها وفنيتها من خلال آي القرآن، وهو اتجاه وصل من شدة التسابق والتسارع إلى أنه تجاوز بفنون البديع مختلف التقديرات المنطقية، كما نجد عند ابن أبي الإصبع وابن النقيب، وهما مجال دراستنا في المبحث القادم بحول الله.

وبغية إنصاف الباقلاني، نسارع إلى تأكيد أنه لا يرفض فنون البديع إطلاقا، وإنما يرفض أن ينحصر إبراز إعجاز القرآن، وتجليته للناس في آليتها، كما يرفض أن يكون أمر إعجاز القرآن مقتصراً عليها، وذلك أنه واع بدورها المؤثر في صياغة الخطاب متى كانت «آخذة بحظها من الحسن والبهجة، ومتى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع والتعمل المستشنع»[1].

ولعل عدم رفضه المطلق هو ما يفسر اقتراحه لفنون، ووقوفه على أنواع وقفات تحليلية لطيفة.

إن هذه الرؤية المنهجية عند الباقلاني ساقته إلى صياغة مبادئ أساسية، تعد شرطا لازما لمن أراد الاشتغال ببلاغة القرآن.

❖ المبادئ الباقلانية:

أ - بلاغة القرآن إحساس خاص بين قوم مخصوصين:

ومن شأن تضييق دائرة هؤلاء أن يطلع المرء، في نفسه، على صعوبة إدراك مدارج البلاغة القرآنية، وقد كان لالتفاتة الباقلاني إلى هذا الجانب دور بارز في تأصيل الحقيقة العلمية، وهي أن الإحساس معتبر في تذوق بلاغة القرآن وإعجازه، مما يعني أن الإحالة على الفنون البديعية يظل قاصرا،

---

١ - المرجع نفسه، ص: ١١٢.

وإنما الأمر موجب لأن يحال على الذوق والإحساس، وبقوة أكبر، «فأما من كان قد تناهى في معرفة اللسان العربي، ووقف على طرقها ومذاهبها، فهو يعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة. ويعرف ما يخرج عن الوسع، ويتجاوز حدود القدرة، فليس يخفى عليه إعجاز القرآن، كما يميز بين حسن الخطب والرسائل والشعر، وكما يميز بين الشعر الجيد والرديئ، والفصيح والبديع والنادر والبارع والغريب»[1].

وليس الذوق والإحساس محكمين في إدراك إعجاز القرآن فقط، وإنما التحكيم في إدراك الفوارق الجوهرية بين خطاب القرآن وغيره من الخطابات، تطبيقا لآلية الاختلاف، وتأكيداً لمباينة القرآن لغيره من الأساليب.

ب - إعجاز القرآن غير متعلق بجزئيات فنون البديع:

إن الباقلاني يرفض النظرة الجزئية التي تتعامل مع مختلف الفنون البديعية في القرآن تعاملا مستقلا عن بعضه البعض، فتقصر البديع والإعجاز في هذا الفن أو ذاك، إذ ليس للانفراد ميزة في حصول البلاغة والإعجاز، وقد صرح بهذا المبدأ في كثير من المناسبات كما في قوله: «وإنما ننكر أن يقول قائل إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه مايصل به الكلام ويفضي إليه، مثل من يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة نفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها، فإني لا أدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعي إعجازها لموضع التشبيه.»[2].

وبقراءة الجملة الأخيرة من كلامه، يدرك الدارس أن الباقلاني يرد على أنصار النظرة الجزئية، باعتماد مبدأين اثنين وهما تخير اللفظ والنظم.

١- المرجع نفسه، ص: ١٧١.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٧٦.

جـ - نظم القرآن غير متفاوت:

إن اقتناص هذا الشاهد القرآني أو ذاك للدلالة على إعجاز القرآن مشعر، لا محالة، بأن نظم القرآن متفاوت، وموهم بأن فيه ما يستحق أن يكون دليلا على بلاغته وما لا يستحق، ولعل هذه النظرة من الأعراض الحتمية لمنهج النظر الجزئي. ومن ثم أعلن الباقلاني ورود الأسلوب القرآني على نسق نظمي تتساوق فيه البلاغة العالية تساوقاً يؤكد لاحقه سابقه، ويقوم دليلا عليه، بخلاف نظوم الأدباء والشعراء التي تتفاوت تفاوتا ملحوظا لدى نقدة الكلام وخبراء البيان. يقول: «ونظم القرآن في مؤتلفه ومختلفه، وفي فصله ووصله، وافتتاحه واختتامه، وفي كل نهج يسلكه وطريق يأخذه، وباب يهجم عليه، ووجه يؤمه، على ما وصفه الله تعالى به، لا يتفاوت، ولا يخرج عن تشابهه وتماثله... ولا يخرج عن إبانته، وغيره من الكلام كثير التلون، دائم التغير والتنكير، يقف بك على بديع مستحسن، ويعقبه بقبيح مستهجن»[1]

لقد تدبر الباقلاني قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[2] وقوله: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾[3]، وقوله: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾[4] ليقيم صرح المعادلة الآتية:

عدم الاختلاف + عدم الاعوجاج = الإبانة.

وإذا كان إبداع الشعراء والنظام يتفاوت ما بين الزهد والمدح والهجاء وغيره من الأغراض والموضوعات، وهو ما وضع الباقلاني يده على حقيقته

١- المرجع نفسه، ص: ٢٠٦.

٢- سورة النساء/٨٢.

٣- سورة الزمر/٢٨

٤- سورة الشعراء/١٩٥.

من خلال دراسته لمعلقة امرئ القيس[1]، فإن بيان القرآن ونظمه لا يتفاوت في شيء سواء تعلق الأمربآيات العقيدة أو آيات الأحكام، يقول: «لا، بل فكر في جميع القرآن على هذا الترتيب، وتدبره على نحو هذا التنزيل، فلم ندع ما ادعيناه لبعضه، ولم نصف ما وصفنا إلا في كله، وإن كانت الدلالة في البعض أبين وأظهر، والآية أكشف وأبهر»[2].

د - التناسب في تخير اللفظ القرآني:

من المبادئ التي اعتمدها الباقلاني في الكشف عن أسرار الإعجاز القرآني مبدأ التناسب في اختيار اللفظة ووضعها في السياق الملائم لها، بحيث لا يمكن أن ينوب عنها أي مرادف لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾[3]، إذ طالب القارئ بالتأمل في كلماتها التي احتج بها القرآن على «ظهور قدرته، ونفاذ أمره، أليس كل كلمة منها في نفسها غرة، وبمفردها درة؟؟، وهو مع ذلك يبين أنه يصدر عن علو الأمر، ونفاذ القهر، ويتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالصة العزة»[4].

والتخير عند الباقلاني يأتي مساوقا للدلالة، وهو ما يفسر اختتام الآية السابقة بصفتي العزة والعلم لتلائم معنى التقدير الذي جعله الله عز وجل نظاما للكون.

١- يقول الباقلاني: «وقد بينا لك أن هذه القصيدة ونظائرها تتفاوت في أبياتها تفاوتا بينا في الجودة والرداءة والسلاسة والانعقاد، والسلامة والانحلال، والتمكن والاستصعاب، والتسهل والاسترسال، والتوحش والاستكراه» (ص: ١٨٢)، والحق أن الباقلاني مال نحو ذاتية غير علمية عندما شرع في التهوين من القيمة الفنية والبلاغية لمعلقة امرئ القيس، مع أنه كان في غنى عن ذلك، إذ لم تأت دعوة تفضيل شعر امرئ القيس على القرآن من شخص مشهود له بالعلم ونفاذ الذوق وحسن النقد، وإنما جاءت من نكرة مغمورومخمور.

٢- المرجع السابق، ص: ١٨٠.

٣- سورة الأنعام/٩٦.

٤- المرجع نفسه، ص: ١٨٨.

ولم يلتفت الباقلاني إلى ما تشتمل عليه الآية من طباق بين الإصباح والليل، وإيجاز في الكلام، لأن الأمر، بنظره، يتجاوز ذلك إلى أكثر منه، وهو انفراد كل كلمة بخصائص تجعل اختيارها جوهر التعبير وأساس الأسلوب. يقول: « ولست أقول إنه شمل الطباق المليح والإيجاز اللطيف، والتعديل والتمثيل، والتقريب والتشكيل، وإن كان قد جمع ذلك وأكثر منه، لأن العجيب ما بين انفراد كل كلمة بنفسها، حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة».

وفي مناسبة أخرى، يبرز كيف أن اللغة مجوزة لوضع لفظ «الصبح» مكان الفجر، لكن الاستعمال القرآني يرفض ذلك، لأن إحدى اللفظتين قد تنفر في الموضع الذي تستقر فيه أخراهما، والعكس صحيح[1].

إن حديث الباقلاني عن تخير اللفظ لا ينفصل عن مفهوم المناسبة الذي أحس به، وذلك أنه في تركيب ما، لا تراعى خصوصيات اللفظ فقط، وإنما ينظر في سوابقها ولواحقها، فيتخير اللفظ الذي يتلاءم مع باقي الألفاظ والكلمات، وهو ما عناه العسكري بقوله: «فمدار البلاغة على تخير اللفظ، وتخيره أصعب من جمعه وتأليفه»[2].

هذا، وبعدما عرض الباقلاني لفنون البديع التي انتهت إليه من قبل الرماني وحصرها في دائرة ضيقة من حيث إفادتها في إدراك إعجاز القرآن، وبعدما رفض أن تستقل بمفردها في الإسهام في هذا المجال، ألمح إلى بعض الفنون التي لم تحظ عند من سبقه بالاهتمام المناسب، وهي فنون يلحظ فيها تجاوزها للفظ والمثال الجزئي، لتتعلق بالنظم والتركيب.

وكانت إشارته إلى بعضها واردة في سياق رده على من حصر الإعجاز في طائفة محصورة من فنون البديع، وذلك في قوله: «قد أبنا لك أن من قدر أن

١- المرجع نفسه، ص: ١٨٤.

٢- أبوهلال العسكري: «كتاب الصناعتين» ص، ٣٢.

البلاغة في عشرة أوجه من الكلام لا يعرف من البلاغة إلا القليل، ولا يفطن منها إلا لليسير، ومن زعم أن البديع[1] يقتصر على ما ذكرناه من قبل عنهم في الشعر، فهو متطرف.بلى إن كانوا يقولون إن هذه من وجوه البلاغة، وغرر البديع، وأصول اللطيف، وإن ما يجري مجرى ذلك ملحق بالأصل ومردود على القاعدة، فهذا قريب، وقد بينا في نظم القرآن أن الجملة تشتمل على بلاغة مفردة، والأسلوب يختص بمعنى آخر في الشرف، ثم الفواتح والخواتم، والمبادئ والثواني والطوالع والمقاطع، والوسائط والفواصل، ثم الخروج من فصل إلى فصل، ووصل إلى وصل، ومعنى إلى معنى، ومعنى في معنى، والجمع بين المؤتلف والمختلف، والمتفق والمتسق، وكثرة التصرف»[2].

إن هذا النص يلخص مجموعة من القضايا النقدية في دراسة بديع القرآن، وأهمها:

- رفض انحصار أمر إدراك الإعجاز القرآني في الوجوه البلاغية العشرة التي ذكرها الرماني.

- اقتراح قاعدة «البلاغة المفتوحة» التي تساعد على إرجاع الفنون البديعية المكتشفة، لاحقا، إلى أصولها المعروفة سلفا، ليظل باب التحليل البلاغي للقرآن مفتوحا، يرده الواردون متى استقامت لهم آلة الفهم والتذوق.

١- من المفيد أن نشير، هنا، إلى أن مفهوم الباقلاني للبديع يتسع ليشمل مختلف الأوجه البلاغية سواء ما حصر منها في علمي المعاني والبيان، أو ما تعلق بعلم البديع. إن الباقلاني يستعمل الكلمة ويريد بها «جميع الصور الفنية والخصائص اللغوية التي أطلق عليها المتأخرون كلمة «البلاغة» فهو يجري في إطلاق الكلمة على فنون المعاني والبيان والبديع كلها، بل يزيد على ذلك، فيزيد بها أحيانا المعنى اللغوي للبديع، بمعنى المبتكر على غير مثال.»(انظر: «الإعجاز القرآني وجوهه وأسراره»، ص: ١٣٢).

وقد كان لهذه النظرية، التي حكمت بلاغيين آخرين، دور منهجي في صياغة تصور دراستنا للموضوع، خاصة في مجال البديل الاصطلاحي والإصلاحي.

٢- «إعجاز القرآن» . ص: ٣٠٠ - ٣٠١.

- الأسلوب شامل للجملة ومتعد لها إلى مختلف أركان الخطاب من فواتحه إلى خواتمه، ومن ثم، فإنه يختص بشرف جديد.

- العلاقة التناسبية بين الفواتح والخواتم، والخروج والتصرف، والاستطراد، والترتيب من أهم الفنون البديعية التي اهتم بها الباقلاني، وسنذكرها، تباعا، في الفقرة الموالية.

- التناسب:

لم يستعمل الباقلاني هذا المصطلح، ولكن، بالنظر إلى تحليله لمقاطع من سورة الإسراء، يظهر أنه بصدد الكشف عن جوانب التناسب بين الآيات القرآنية، كما يتضح من خلال استعماله لمفردات تقترض دلالتها من المجال الذي يحيل إليه مصطلح التناسب، مثل فعل «تليق» «ويتم» و «النظم» و «التدريج». الواردة في كلام له نسوقه، رغم طوله النسبي، بعد تأكيد حقيقة فاصلة في هذا السياق، وهي أن الباقلاني يعد أول من صرف الاهتمام جهة النظم الكلي للسورة، وتجاوز العكوف على الآيات المفردة المجتزأة من سياقاتها، ودراستها دراسة مستقلة عن سابق النظم ولاحقه[1]. وبهذا، يعد الباقلاني «رائداً لعبد القاهر في فهمه للنظم، ويكون علامة بارزة في تاريخ البلاغة العربية التي طالما سددت إليها الطعنات من جهة اهتمامها بالصور الجزئية، وقصر دائرة أبحاثها حول الجملة، دون أن تمد نظرها إلى الأسلوب ككل»[2].

لقد انطلق الباقلاني من تصور واضح يقوم على أن إعجاز القرآن لا يقتصر على البديع المتعلق بأفراد الكلمات وآحاد الألفاظ المبثوثة هنا وهناك، وإنما يتعدى ذلك كله إلى النظم، ويطرد في مختلف مكونات الخطاب، انطلاقا

١- د. عابد الجابري: «بنية العقل العربي» ص: ١٠٥.

٢- د. عبدالغني بركة: «الإعجاز القرآني: وجوهه وأسراره» ص: ١٣٧.

من الابتداءات والفواتح والاستهلالات، وانتهاء إلى الخواتم، مرورا بالوسائط والفصول، والخروج من معنى لآخر.

وسعى إلى تطبيق هذا التصور على سورة الإسراء، ووقف عند قوله تعالى:

﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾ وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[1]، ولاحظ وقوع الخروج إلى ذكر موسى بصورة لا تشعر بأي فصل أو انقطاع، «وقد تصور هذا الفصل وصلا، ولم يبن عليه تميز الخروج»[2].

ووقف عند ذكر نوح، وتعقيب الآية بذكر صفتي «السميع العليم»، وسلك الموعظة في ثنايا الخطاب، وكان مما قاله بهذه المناسبة: «ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح، وكيف أثنى عليه؟ وكيف تليق صفته بالفاصلة، ويتم النظم بها، مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول، إلى ذكره وإجرائه إلى مدحه بشكره، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا سيرته، وأن يستنوا بسنته، في أن يشكروا كشكره، ولا يتخذوا من دون الله وكيلا، وأن يعتقدوا تعظيم تخليصه إياهم من الطوفان لما حملهم عليه ونجاحهم فيه، حيث أهلك من عداهم به، وقد عرفهم أنه إنما يؤاخذهم بذنوبهم وفسادهم، فيما سلط عليهم من قبلهم وعاقبهم، ثم عاد عليهم بالإفضال والإحسان، حتى يتذكروا ويعرفوا قدر نعمة الله عليهم، وعلى نوح الذي ولدهم من ذريته، فلما عادوا إلى جهالتهم وتمردوا في طغيانهم عاد عليهم بالتعذيب»[3].

وبين هذا وذلك، يدرج القرآن موعظته على أحسن صورة في قوله:

١- سورة الإسراء/١ – ٢

٢- «إعجاز القرآن»، ص: ٢١٠.

٣- نفس المرجع والصفحة.

﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[1].

إن فكرة التناسب عند الباقلاني تقوم على أساس المنطق الاقتضائي، بمعنى أن ذكر نوح يقتضي من المتلقين للقرآن أن يتذكروا كيف نجى الله أسلافهم من الطوفان، وأن يدفعهم هذا إلى شكر نعم الله عليهم، وامتثال أوامره، حتى لا يعرضهم كفرهم وغفلتهم إلى عذابه، وهكذا تقوم قصة نوح دليلا على وجوب تسبيح الله الذي أسرى بعبده محمد عليه السلام، والإذعان له.

وما يلاحظ في نص الباقلاني أنه تجاوز الحديث عن الجناس في قوله: «إن أحسنتم أحسنتم...» والمقابلة بين «أحسنتم» «وأسأتم»، وغيرها من فنون البديع التي غدت ديدن البلاغيين، إدراكا منه بأنها فنون جزئية تتصل بمفردات الآيات، ولا تتعلق بالنظم الكلي للسورة ممثلا في تناسب مقاطعها، وارتباط أجزائها وفق علاقات اقتضائية ودلالية معتبرة.

- **حسن التخلص**

أطلق على مفهومه اسم «الخروج» وورد عنده مرتين في سياق حديثه عن تلاحم أجزاء مقدمة سورة الإسراء[2].

- **الاستطراد:**

لم يعن الباقلاني بشرحه،[3] وإنما وظفه بصيغته الاصطلاحية لإبراز بعض أسراره في القرآن الكريم، ومثل له بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن

1- سورة الإسراء/٧.

2- المرجع نفسه، ص: ٢٠٧ - ٢٠٨.

3- عرف أبوهلال العسكري الاستطراد بقوله: «وهو أن يأخذ المتكلم في معنى، فبينا يمر فيه يأخذ في معنى آخر، وقد جعل الأول سببا إليه»، (الصناعتين ص: ٤٤٨).

واعتبره ابن أبي الإصبع نادر الوقوع في القرآن الكريم، ولم يظفر فيه إلا بآية واحدة (بديع القرآن»، ص: ٤٩)، ولنا عودة إلى الموضوع في حينه.

شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[1]، ذاكراً له ضمن باب «الاستطراد» مؤولا للآية الكريمة بأن «ابتداء الكلام في أمر خاص»[2]، وخاتمته في أمر عام.

وقد علق الإمام الزركشي على كلام الباقلاني قائلا: «وفيه نظر، أي إن ما ذهب إليه صاحب «إعجاز القرآن» لا يسلم له إطلاقا، وكأن الآية ليست شاهدا على الاستطراد.

وتأول أحد الدارسين المعاصرين كلام الزركشي بأنه قد يكون انتبه إلى أن بين الآيتين ارتباطا ظاهريا مما لا يجوز اعتبارهما من قبيل الاستطراد[3].

والمتأمل في شروط القوم عند حديثهم عن هذا الفن، يقف على أن الارتباط الظاهري غير مبعد لإدراج الشاهد ضمن ذلك الأسلوب، وذلك أنهم «يسمون ما كان الخروج فيه بتدرج تخلصا، وما لم يكن بتدرج هجوما، وما كان بانعطاف طارئ على جهة من الالتفات استطرادا»[4].

والشاهد عندنا في هذا التمييز أن الاستطراد لا يتصور بالهجوم الذي تنتفي معه مختلف الروابط بين المستطرد منه والمستطرد إليه، وإنما لابد من إدراك الخيوط الدقيقة، وهو ما وقف عليه الباقلاني في النموذج السابق.

- **الترتيب:**

أشار الباقلاني إلى أن بعض الآيات لا تنطوي على فن بديعي معروف عند القوم. ومع ذلك، فهي حائزة على أعلى درجات البلاغة بتأمل الترتيب الذي

١- سورة النحل/٤٨ -٤٩.

٢- «إعجاز القرآن» ص: ١٠٦

٣- المطعني: «خصائص التعبير القرآني» ج/٢، ص: ٤٠٧.

٤- القرطاجني: «منهاج البلغاء ....» ص: ٣١٦.

خضع له نظمها، وقد راعه أمر هذا الترتيب في بعض الآيات الأحكاميات. يقول: «نحن نعلم أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ ..﴾[1] ليس من القبيل الذي يمكن إظهار البراعة فيه، وإبانة الفصاحة عليه، وذلك يجري عندنا مجرى ما يحتاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن إظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب، وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى...، ألا ترى أنه بدأ بذكر الأم لعظم حرمتها، وإدلائها بنفسها، ومكان بعضيتها، فهي أصل لكل من يدلي بنفسه منهن، ولأنه ليس في ذوات الأنساب أقرب منها، ولما جاء إلى ذوات الأنساب، ألحق بها حكم الأم من الرضاع، لأن اللحم ينشره اللبن بما يغدوه، فيتحصل بذلك أيضا لها حكم البعضية فنشر الحرمة بهذا المعنى، وألحقها بالوالدة...»[2].

وحديثه هذا لا يخرج عن معاني «حسن النسق» و «براعة التأليف» و «الاطراد» عند المتأخرين.

- **التصرف:**

سبق أن تعرضت الدراسة لدلالة التصرف عند الرماني، ولا يبعد أن يكون الباقلاني أخذه عنه، مفهوما واصطلاحا، وقد أورد شاهده في معرض احتجاجه لبينونة النظم القرآني عن غيره من النظوم.

واستخلص نموذجه من قصة موسى، إذ أعادها القرآن بصيغ مختلفة، دلالة على اقتدار نظمه الذي لا يدانيه خطاب في هذا المجال وفي غيره على حد سواء.

وقد تمت الإعادة في سور عديدة، و «على طرق شتى، وفواصل مختلفة، مع

١- سورة النساء/٢٣.

٢- «إعجاز القرآن» ص: ٢٠٧ – ٢٠٨

اتفاق المعنى، فلعلك ترجع إلى عقلك، وتستر ما عندك إن غلطت في أمرك، ... متى تهيأ لبليغ أن يتصرف في قدر آية، في أشياء مختلفة، فيجعلها مؤتلفة من غير أن يبين على كلامه إعياء الخروج والتنقل، أو يظهر على خطابه آثار التكلف والتعمل»[1].

ولعل هذه الوقفة مع جهود الباقلاني أبانت عن حجم الإسهام الذي قدمه هذا الإمام، وهو إسهام قليل إذا نظر فيه إلى حجم الفنون البديعية التي ذكرها مفهوما أو اصطلاحا، أو هما معا، ولكنه إسهام فعال، منظورا إليه في مستواه المنهجي.

وقد عملنا على انتزاع رؤيته من كتابه الذي وصفه الرافعي بأنه كالكتاب الذي جاء في غير ما وضع له، لما فيه «من الإغراق في الحشد، والمبالغة في الاستعانة. والاستراحة في النقل»[2]. والذي وصفه بعضهم، فيما تنقله عائشة عبدالرحمن، بالعبارات «الفخمة والألفاظ الرنانة»[3]، ولم تصرفنا هذه الأحكام القاسية عن أن ندلو بدلونا الخاص لاستجلاء ملامح منهجه الاستغنائي لفنون البديع.

ومن المفيد أن نشير إلى أن صدى من آرائه يتخلل كتابات الجرجاني، ولا نريد أن نقذف بهذه الدعوى دون سند من دليل أو قبس من برهان.

- صدى المبادئ الباقلانية عند الجرجاني:

إن أقوى مبدأ أدلى به الجرجاني هو أن البيان لا يقوم باللفظ وحده، وانما يقع في «الألفاظ مرتبة على المعاني المرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل»[4].

١- المرجع نفسه، ص: ١٩٠ - ١٩١.

٢- مصطفى صادق الرافعي: «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ١٥٣.

٣- عائشة عبدالرحمن: «الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق» ص: ١٥٨.

٤- الجرجاني: «أسرار البلاغة».. ص: ٥.

ومن نتائج هذا المبدأ أن الألفاظ لا تفيد إلا بعد أن تسلك في نوع من التركيب، وتؤلف على ضرب خاص من التأليف وفق ما تقتضيه المعاني في نفس الناظم.

ومن الواضح أن هدفنا - هنا - لا يتعلق ببسط نظرية النظم عند الجرجاني، التي أضحت معلومة ومتداولة من قبل أقلام الدارسين على اختلاف مشاربهم، وإنما نفرد القول فيما له اختصاص بقضية البديع[1].

فإذا كان الجرجاني يرفض اختصاص المزية باللفظ، دون مراعاة لسياق نظمه، فإنه، لوعيه بما استقر عليه التفكير البلاغي من امتداح للظواهر البديعية، فضلا عن إرجاع التحسين إلى اللفظ في الثنائية المشهورة، أفرد بعض الفنون بوقفة خاصة، لإبراز كيف أن الحسن فيها لا يرتد إلى ظواهر لفظية، وإنما حظيت من الجمال بنصيبها فيه لأن المعنى تطلبها واستدعاها، واقتضى أن لا يقوم غيرها مقامها.

إلا أنه، بين يدي وقفاته تلك، حسم القول في ثلاث مسائل منهجية:

- فأما المسألة الأولى ، فهي نقده لأساليب الكتابة في عصره، عند أولئك الذين فهموا البديع فهما شكلانيا، فراحوا يثقلون به مخاطباتهم وأشعارهم، دون ما إدراك لأصل منهجي يقوم على أن البديع أمر يقتضيه النظم، ويتشوف إليه السياق، وليس أمرا خارجيا يتحقق بعد الانتهاء من التركيب والبيان، ولهذا فقد وصفهم الجرجاني وصفا دقيقا بقوله: «وقد تجد في كلام المتأخرين الآن كلاما حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم في البديع، إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم، ويقول ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت، فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء، وأن يوقع

١- من المفيد الإشارة إلى أن معنى «البديع» عند الجرجاني يتسع لاحتضان مختلف الأوجه البلاغية، وهذا أمر مفيد كما سبقت الإشارة إليه.

السامع من طلبه في خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده، كمن ثقل العروس بأصناف الحلي حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها»[1].

وليس الضرر مقتصرا على المتكلم بهذا التعقيد، وإنما يؤول إلى المتلقي، لأن المعنى يتلاشى في زحمة الرصف البديعي، ولعل موقف د. عابد الجابري من البديع لا يمكن أن يلحق إلا بهذا النوع من الكتابة، ولا يجوز تعميمه على فنون البديع في حد ذاتها باعتبارها أساليب وأدوات كما نعرض له في حينه[2].

- وأما المسألة الثانية، فهي إعادة النظر في مفهوم الفصاحة التي تعلق بها بعضهم ليفرد الألفاظ ببعض المزايا الذاتية، فالفصاحة، عنده لا تتصل بالألفاظ، وهو الوهم السائد في عصره، ولربما في عصرنا الحاضر، وإنما هي مدمجة في التركيب، ومن ثم، ينبغي للعاقل«أن يعلم أنه ليس لنا، إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة، مع معاني الكلمة المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب»[3].

ومن هنا، فإن الجرجاني يبعد قضية اللفظ، الذي تعلق به فنون البديع عند أغلبهم، عن ساحة اشتغاله العلمي، لأن ما يعنيه، هنا، هو «ضرورة عزل اللفظة المفردة عن موضوع العلم، ذلك أن موضوع العلم هو «التأليف» أو «الترتيب»، أو «التركيب» أو «البناء» أو «النسق»... ومن ثم فإن اللفظة المفردة خارج موضوع العلم»[4].

١- «أسرار البلاغة». ص٩.

٢- في سياق نقده لآليات البيان، توقف د. عابد الجابري عند المحسنات البديعية وألحق بها أوصافا سلبية. أنظر «بنية العقل العربي» ص: ١٠٦

٣- عبد القاهر الجرجاني: «دلائل الإعجاز»، ص: ١٩٣.

٤- طارق النعمان: «اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم». دار سينا للنشر ط:١. ١٩٩٤. ص: ٧٤.

- والمسألة الثالثة في منهجية الجرجاني، هي أن وعيه تجاوز حدود عصره، ليتنبأ بالمصير الذي آلت إليه منهجية الدراسة البديعية، وهو مصير ينحصر في أسلوب يطغى عليه التعريف بالقاعدة، ثم سوق الشواهد عليها، دون بيان ذوقي أو تحليل أسلوبي، يقول: «ولعل الملال إن عرض لك، أو النشاط إن فتر عنك، قلت: ما الحاجة إلى كل هذه الإطالة، وإنما يكفي أن يقال، الاستعارة مثل كذا، ثم تعقد كلمات، وتنشد أبيات، وهكذا يكفينا المؤنة في التشبيه والتمثيل يسير من القول،.... فإن كنت ممن يرضى لنفسه أن يكون هذا مثله، وهاهنا محله، فعب كيف شئت، وقل ما هويت، وثق بأن الزمان عونك على ما ابتغيت، وشاهدك فيما ادعيت، وإنك واجد من يصوب رأيك، ويحسن مذهبك، ويخاصم عنك، ويعادي المخالف لك»[1].

وإن كتابات من جاء بعد الجرجاني، مثل كتابات التصنيف الصناعي، شاهدة على هذا المصير الجامد للبديع.

إن موقف الجرجاني من ظواهر البديع في عصره لتكشف عن جدل البلاغة والتاريخ، وهو جانب تهدي إليه الدراسة التاريخية، وتجعله أحد أهدافها، إذ ليس موقف الجرجاني موقفا مجردا عن السياق الثقافي والمعرفي لعصره، بل هو متأثر به إلى أبعد الحدود، فقد قدم الكتاب والمتأدبون صورة مشوهة عن مفاهيم البديع، أوقعهم في التكلف والتصنع، وجعلوها أدوات تقنية مفصولة عما تقتضيه معانيها، ويتطلبه سياق تنزلها وورودها، ولو أنهم فهموها على الوجه السليم، لربما لم يكن نقد الباقلاني والجرجاني والزمخشري لبعضها نقدا حادا، اشتم منه بعضهم رائحة تنقيصهم من شأن فنون البديع.

لقد سبقت الإشارة إلى أن الجرجاني أفرد فنونا بديعية بالبحث والتحليل، وتوصل بالدليل إلى أن المزية لا ترجع إلى مستواها اللفظي، وإنما تتعداه إلى

١- «أسرار البلاغة». ص: ٧.

ما يقتضيه سياق الكلام، وخصوصيات النظم، وكمال المعنى، وركز على هذا البعد في تناوله لفني التجنيس والسجع، باعتبارهما أبرز الظواهر البديعية التي فتن بها أدباء عصره يقول:

«أما التجنيس، فإنك لا تستحسن من تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معنييها من العقل موقعا حميدا، ولم يكن مرمى الجامع بينها مرمى بعيدا»[1].

واستدل لمذهبه هذا بنموذجين شعريين، أولهما لأبي تمام يقول فيه:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أَمَذهبٌ أَمْ مُذْهِبُ؟[2]

وثانيهما لشاعر يقول:

ناظراه فيما جنى ناظراه أو دعاني أمت بما أودعاني[3]

واستقبح البيت الأول لأنه لم يزد أن أسمعك لفظتين مكرورتين، ليست لهما من فائدة معنوية، في حين أن الآخر «قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها، فبهذه السريرة صار التجنيس، وخصوصا المستوفى منه، المتفق في الصورة، من حلى الشعر، ومذكورا في أقسام البديع»[4].

وأقام الجرجاني المعادلة الآتية:

١- المرجع نفسه.: ٧ - ٨.

٢-«ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي»، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٤: ص: ١٢٩

٣- البيت يروى لأبي الفتح البستي، غير أني لم أجده في ديوانه الذي حققه لطفي الصقال ودرية الخطيب، مجمع اللغة العربية بدمشق، ط: ١٩٨٩.

٤- « أسرار البلاغة». ص: ٨.

بما أن التجنيس فيه مستحسن مقبول، ومعيب مردود، دل ذلك على أن له ارتباطا بالمعنى، ولو كان مقصورا في الألفاظ لحسن كله[1].

والحكم على التجنيس يتعدى إلى السجع، ولذلك جاء كلام الأولين خاليا منه إلا ما ورد عفوا، مما يعني أن المعاني محكمة عندهم فيه، بخلاف بعض المتأخرين الذين حكموا الألفاظ في المعاني فخرجوا من «كمال البيان إلى مجال الهذيان»[2].

والأمر الجازم، عند الجرجاني، أن المعنى هو الذي يقود إلى التجنيس والسجع، وليس العكس، وهذا واضح في أحد استنتاجاته: «فقد تبين من هذه الجملة أن المعنى المقتضي اختصاص هذا النحو بالقبول، هو أن المتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قاده المعنى إليهما، وعثر به عليهما، وحتى إنه لَوْ رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه في شبيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر»[3].

ولا وجود لمنهج سليم إلا بأن تترك المعاني على سجيتها تطلب لنفسها التراكيب والنظوم التي تلائمها.

ومن هنا. يلاحظ كيف أن الجرجاني أرجع فنون البديع إلى المنطقة الخلفية، بأن أولى المعاني عناية خاصة، وجعلها أساس البيان والإعجاز، وليست الفنون البديعية، وفق هذا المنظور الحاسم، إلا وسائل تستعين بها المعاني، ومن رام إسناد الإعجاز إلى شيء، فليجعله في الأصول والأساس، لا في الفروع والوسائل.

١- المرجع نفسه، ص: ٨.

٢- المرجع نفسه ص : ٥.

٣- المرجع نفسه، ص: ١٤.

وهناك تفسير آخر يعتبر مقبولا لتعليل إرجاع الجرجاني فنون البديع إلى المنطقة الخلفية، وإن كنا نسوقه للاستشهاد لا للاعتقاد، ونثني به لإعطاء القول الفصل للسبب الذي أفضنا في شرحه، ويقوم ذلك التفسير على أن الجرجاني ورث تركة رابية من القول في محاسن البديع وفوائده وأسراره، وفي مقابل ذلك، لم يجد من تصدر من سابقيه أو معاصريه إلى الإشارة إلى مفاهيم النظم أو الاشتغال بتفسير آليتها، فكان أن أغفل الأول لأنه مطروق، واشتغل بالثاني لأنه مهجور. يقول د . محمد محمد موسى: «أما لماذا أغفل عبدالقاهر ألوان البديع، فذلك راجع إلى أن هذه الألوان قد اهتم بها النقاد والبلاغيون قبل القرن الخامس الذي عاش فيه عبدالقاهر، وأكملوا بحثها، وحصروا أنواعها، فكان عمله، لو عمل، تكرارا لمجهود غيره فأولى أن يتناول النظم الذي هو في حاجة إلى وضع القواعد، وتأصيل الأصول»[1]، وقد رأينا أنه لم يغفل الكلام عنها نهائيا، وإنما أقام النظرة إليها على أسس علمية، إذ حصرها في دائرة الوسائل والأدوات.

والخلاصة التي نريد الركون إليها، بعد هذا الانتقال إلى مواقف الجرجاني، أن هذا الإمام ينتحي مذهب الباقلاني، وحق له ذلك، في رفض استقلال الفنون البديعية بإدراك أمر الإعجاز،دون أن يعني ذلك احتقاره لتلك الفنون، ويقول، في سياق آخر،: «واعلم أنه لانأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذي ننكره ونفيل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزا به وحده، ويجعله الأصل والعمدة، فيخرج إلى ما ذكرنا من الشناعات»[2].

١- «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري»، ص: ٢٣٠ وانظر «البلاغة بين عهدين» لـ: د. محمد أحمد نايل، ص: ٢٣٠.

٢- «دلائل الإعجاز»، ص: ٤٠١.

ويؤكد الأمر تأكيداً في سياق آخر، معلنا بأن ما يحسن من الجناس والسجع يقتضي بحثا موضوعيا طويلا، لكن الثابت أنه من المستحيل أن يثبت الإعجاز في مجرد سهولة الألفاظ وسلامتها، وخضوعها لمنطق التجنيس، أو مجيئها على نظام الفواصل، لأن «الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمت اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحدي إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك، ولم يتعذر عليهم»[1].

لقد كانت هذه الإشكالات متصلة بأوهام اكتسبت مشروعيتها وبداهتها بفعل التداول والأخذ الساذج، واقتضت من الجرجاني أن يفرد لها كتابين، ووصل من حدة تداخلها النظري أنها استغرقت منه جهدا لو صرفه في الجوانب التحليلية والتطبيقية لآي القرآن لكان أسدى للبلاغة القرآنية خيرا كثيرا، ولعل هذا ما يفسر ندرة وقفاته التحليلية مع آيات القرآن، فهو لم يعطها ما تستحق من العناية نظير ما أعطاه للجوانب النظرية. وبهذا الاعتبار، فإن القول بتأثر الجرجاني بالباقلاني في هذه الرؤية ليس تهوينا من شأن الإمام، وإنما هي من الأمور التي تحمد له، لانه أنضج المبادئ الباقلانية، ووسع من فعاليتها وكفايتها المنهجية والنظرية، ومن ثم، فإن صاحب «إعجاز القرآن» مدين للجرجاني أكثر من أن يكون الإمام مدينا له.

وصانع المعروف لا يعدم شاكرا، فلئن كان ضمور الجانب التحليلي عند الجرجاني منفذا لأن توسم مباحثه بالضعف أو القصور، وهو الذي اشتغل بالقضايا المنهجية التي يراها سليمة سواء أخذها عن الباقلاني، أو كانت مما اهتدى إليها ببصره النافذ، فقد جاء تلميذه الزمخشري، وأعاد الأمر إلى نصابه، إذ اشتغل بالتفسير والتحليل، ولم يول الجوانب النظرية إلا بعضا من الإشارات المجملة والتلميحات المقتضبة، وهو المتمكن منها، الحائز فيها

١- المرجع نفسه: ٢٩٦ – ٢٩٧.

الدرجة العليا، فأحدث بذلك توازنا شهد له به مختلف الدارسين. وقد وقفنا على جوانب من جهوده في المبحث السابق.

ومما يدل على أن الزمخشري ورث نظرة الجرجاني[1] ونظريته، ورعاهما حق الرعاية، أنه ظل يؤكد استقرار الفنون البديعية في المنطقة الخلفية من منهج تناول إدراك الإعجاز القرآني والتمكين من أدواته، وبرز هذا في قوله الواضح في ختام تحليله لقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي ...﴾[2]: «ولما ذكرنا من المعاني والنكت، استفصح علماء البيان هذه الآية، ورقصوا لها رؤوسهم لا لتجانس الكلمتين، وهما «ابلعي» و«أقلعي» وذلك ، وإن كان لا يخلي الكلام من حسن، فهو كغير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب، وما عداها قشور»[3].

وغاب عن بعض الدارسين إدراك هذه النسقية في الرؤية الجرجانية التي تمتد جذورها إلى الباقلاني، وقد ورثها الزمخشري، وأعطاها من جهده التفسيري ما أعطى، فظنوا أن صاحب «الكشاف» ينظر إلى المحسنات نظرة شكلية، ويتعامل معها باعتبارها قشورا أو أصباغا[4]. وكان بإمكانهم تجاوز هذا الوهم لو أنهم قرأوا النصوص في سياق المنهجية الباقلانية - الجرجانية التي أوضحنا جانباً من خصائصها وغاياتها، مع إشارة دقيقة، ولعلهم لم يلتفتوا إليها كذلك، وهي أن من أهداف الزمخشري غير المعلنة في ظاهر كلامه السابق أن يكر بالنقد واللوم على أولئك الأدباء الذين نبتوا في عصره

١- من الدارسين الذين لفتوا النظر إلى هذه الوراثة. نذكر د. محمد الحجوي في كتابه: «البديع في التراث النقدي والبلاغي.ص: ١٥٨.

٢- سورة هود/٤٤.

٣- الزمخشري: «الكشاف». ج/٢. ص: ٢٧٢.

٤- كما يفهم من كلام شوقي ضيف في الموضوع. أنظر كتابه: «البلاغة تطور وتاريخ»، دار المعارف، مصر ط ٢، ص: ٢٦٥ - ٢٧٠.

متوهمين أن الإبداع هو ما استقر في جعبهم من ظواهر الجناس والطباق والسجع[1]، غافلين عن الأصول التي هي مناط الحكم على الخطاب بأنه حسن أو قبيح، جيد أو رديئ.

- **وقفة مع رأي د. أحمد أبو زيد:**

اعتبر د. أحمد أبو زيد أن المعتزلة خدموا البديع، إذ جعلوه وجها من أوجه إعجاز القرآن[2]، بخلاف الباقلاني والجرجاني من الأشاعرة، فقد انتقصوا من قيمته، وخاصة الباقلاني الذي ذهب إلى أن كل ما يمكن أن يتعلم ويتكلف له لا يدخل في دائرة أدلة إعجاز القرآن، وما دام البديع يتكلف له ويتصنع ويستطاع الإتيان به، فقد خرج عن أن يكون وجها من وجوه إعجاز القرآن.

وقد رد عليه د. أحمد أبو زيد، مستحضرا المعطيات الآتية:

- ليس بديع القرآن مما يصدق عليه إمكانية تعلمه، والتدرب عليه، وذلك أن القرآن لايوظف تلك الفنون توظيفا آليا منفصلا عن غيره من المكونات الخطابية، «إن القرآن لايجيئ بالاستعارة، لأنها استعارة، ولا بالمجاز لأنه مجاز، أو بالكناية لأنها كناية، أو مايطرد مع هذه الأسماء والمصطلحات، إنما أريد به وضع معجز في نسق ألفاظه وارتباط معانيه وحسن بيانه، فيأخذ اللفظ موقعه ضمن شبكة من العلاقات المعنوية واللفظية والمناسبات الصوتية والبيانية لا يستطيع عقل البليغ من البشر أن يمسك بها في وقت واحد».[3]

- إذا كان للباقلاني أن ينتقد المعتزلة في منهجهم المتبع في دراسة إعجاز القرآن، فليس له أن يشبه بديع القرآن بالشعر، كي يلحق به أوصاف إمكان

١- محمد محمد أبو موسى: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري» ص: ٥٧٥ - ٥٧٦.

٢- من مقال: «بديع القرآن ومصطلحاته، تنقيح وتجديد في الترتيب» مرجع مذكور، ص: ٣٧٤.

٣- نفسه ص: ٣٧٥.

تعلمه وإتقانه، فبين الخطابين بون واضح، وفرق جلي.

- وانتهى أبو زيد إلى «أن الغرض من ذكر موقف الأشاعرة أن نبين أن البديع القرآني أصيب بنكسة شديدة، فحين عزلوه عن دلائل القرآن، وقللوا، من قيمته، كانوا السبب في إضعاف الاهتمام به، وتأخر التأليف فيه.»[1]

وليسمح لنا أستاذنا د. أحمد أبو زيد أن نضع بين يدي القارئ الملحوظات الآتية:

أ - إن التأليف في بديع القرآن لم يتأخر إلى القرن السابع الهجري مع ابن أبي الإصبع، كما يقول الأستاذ[2]، وإنما كان مندمجا في حقل تفسير القرآن اندماجا منهجيا اتخذ صبغة الوسائل الكاشفة عن أسرار الخطاب وبلاغة البيان، وهذا ما وضعت دراستنا يدها عليه مع أصحاب الاتجاه الإدماجي الوظيفي أمثال ابن قتيبة والزمخشري.

ب - إن القول بنكسة البديع القرآني على يد الباقلاني والجرجاني من أصحاب الاتجاه الأشعري قول من تحول ظواهر النصوص دون إدراكه للإطار العام الذي حكم رؤية الباقلاني والجرجاني والزمخشري لفنون البديع.

وقد عملت دراستنا، بحسب ما أتيح لها، على تجلية زواياه، ونذكر، هنا، بالمعطيات الآتية:

- لم يجرد هؤلاء الأقطاب فنون البديع عن قيمتها الجمالية، وقد سقنا كلامهم الشاهد على أن لها، في وعيهم، حظا من الجمال لا ينكره أحد، مذكرين بأن جزءا من نقدهم كان ينصب على واقع التوظيف البديعي لدى الشعراء في عصورهم.

١- نفسه، ص: ٣٧٦.

٢- نفس المرجع والصفحة.

- لقد رتب الباقلاني نتيجة عدم استقلال فنون البديع بإدراك إعجاز القرآن على مقدمة قوية وهي أن أسلوب القرآن مخالف للأساليب المعهودة عند العرب، وبما أنه «خرق العادة» في هذا المستوى، فمن الراجح أن ينتج عنها إعادة النظر في مفاهيم البديع نفسها، وإرجاعها إلى المنطقة الخلفية في مساندتها لإدراك الإعجاز القرآني، وتحليل شواهده، وذلك أن التركيز عليها مفض إلى القول بالائتلاف بين الخطابيين المتباينين، خطاب القرآن وخطاب الإنسان، أما القول بمذهب الباقلاني، فإنه مبق على خاصية الاختلاف، ومشغل لها في الآن نفسه، وتلك مقدمة لم يحد عنها الباقلاني قط، وبالتالي، فإن النتيجة التي توصل إليها تعد، من هذه الزاوية، منطقية إلى أبعد الحدود، منسجمة مع مقتضيات المقدمة انسجاما كليا.

- إن مشروع الباقلاني، منظورا إليه في سياقه التاريخي، يمثل إنجازا مفيدا وفعالا، وذلك لأنه كان بإمكانه أن يحاصر التصنيف الصناعي الإحصائي الذي اعتقد الإعجاز في وجود البديع، فراح يصوغ قواعدها وتحديداتها، ثم يسرد شواهدها، ظنا منه أن هذا المنهج أقدر على تمكين المتلقي من الإحساس بإعجاز القرآن، وهو منهج منقود من قبل أستاذنا د. أحمد أبو زيد نفسه، بينما الإعجاز أمر تسهم فيه مختلف المستويات ما ظهر منها وما بطن، وتتداخل فيه عوامل بلاغية ونفسية وتناسبية، منها ما يقبل لغة العلم، ومنها ما يظل، نتيجة تداخل العوامل، متحديا لتلك اللغة، فهو يحس إحساسا، وهو «شيء لا تناله القدرة، ولا تيسره القوة، لأنه ، على ظهوره في أسلوب القرآن، باطن في أنفسهم، تقف عليه المعرفة، ولا تبلغه الصفة»[1].

وقد ألح الباقلاني على جعل هذا الأمر منطلق الاشتغال بإعجاز القرآن، وملأ، من أجل تأكيده، صفحات طويلة من مصنفه «إعجاز القرآن».

- من المؤكد أن د. أحمد أبو زيد لا يقصد إلى المعارضة بين الباقلاني

١- الرافعي: «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، ص: ١٩٢.

والرافعي حين انتقد الأول بنص للثاني يقول فيه: «فهو (أي القرآن) يستعير حيث يستعير، ويتجوز حيث يتجوز، ويطنب ويوجز ويؤكد ويعترض ويكرر إلى آخر ما أحصي في البلاغة ومذاهبها، لأنه لو خرج عن ذلك لخرج من أن يكون في موضعه ما هو أكمل منه وأبلغ في القصد والاستيفاء»[1]، ولكن القارئ ينتابه نوع من التردد في استيعاب مراد الدكتور، وذلك أن ما يقوله الرافعي في كلامه السابق هو ما كان يقصد إليه الباقلاني عندما أعلن موقفه قائلا: «وإنما ننكر أن يقول قائل إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يصل به من الكلام ويفضي إليه، مثل من يقول: إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، وإن التشبيه معجز، وإن التجنيس معجز، والمطابقة نفسها معجزة، فأما الآية التي فيها ذكر التشبيه فإن ادعى إعجازها لألفاظها ونظمها وتأليفها، فإني لاأدفع ذلك وأصححه، ولكن لا أدعي إعجازها لموضع التشبيه»[2]..

إن الرافعي يركز على سياق الفن البديعي ومناسبته لسابق النظم ولاحقه، وهو ما أشار إليه الباقلاني في حديثه عما يتصل به من الكلام سابقا ويفضي إليه لاحقا. وإن اتحاد دلالة النصين في هذا المستوى يسوقنا إلى أن نعيد النظر في معارضة الرافعي للباقلاني، كما يجعلنا نعدل من الحكم على هذا الأخير بأنه كان سببا في انتكاس الاشتغال ببديع القرآن، فالراجح أنه، من هذا المنظور الكلي، سبب في ازدهاره لا انتكاسه.

– وهذا يقودنا إلى المعطى الأخير، وهو أنه لو كان مهمشا لفنون البديع لما اشتغل بإيرادها، ولما أجهد نفسه في الحديث عن بعضها حديثا خاصا يرتبط بفكرة التناسب التي أدركها في الوحدة الكلية للسورة، مثل التخلص،

١– المرجع نفسه، ص: ٢٥٨.

٢– «إعجاز القرآن»، ص: ٢٧٦.

والاستطراد، والترتيب، وتخير اللفظ، والمناسبة.

إن وقوفه عند هذه الفنون وتحليل الشواهد القرآنية على ضوئها دليل قاطع على أن موقفه من البديع موقف معتدل. وهذا يخلص بنا إلى النتيجة الآتية:

- إن الباقلاني لا ينتقد البديع باعتباره أسلوبا فنيا، وإنما الأقوم أن يقال إنه ينقد منهجا معينا في دراسة بديع القران، والفرق بين الأمرين واضح وجلي.

المبحث الثالث: الاتجاه التصنيفي الإحصائي
(صناعة القواعد البديعية)

تمهيد:

بين يدي الحديث عن الاتجاه التصنيفي الإحصائي، تعرض للباحث إشكاليات حادة، تتصل أولاها بمسوغات الاصطلاح على وصف هذا الاتجاه بـ «التصنيفي الإحصائي»، وتتعلق بقيتها بتوزيع المادة البحثية بين هذا المبحث وبقية المباحث المتصلة بالدراسة النقدية لبديع القرآن، وذلك أن النموذجين لقراءة جهود هذا الاتجاه، وهما ابن الإصبع وابن النقيب(١)، سيكونان حاضرين بقوة في الدراسة النقدية، باعتبارهما أهم من أفرد لبديع القرآن مصنفات مستقلة، وهذا يدل على أن من الراجح أن تقع دراستنا في نوع من التكرار، لأنها ستضطر إلى أن تتناول هناك ما ستعرضه، هنا، خاصا بابن أبي الإصبع وابن النقيب.

ومن أجل دفع هذا الإشكال، فإننا نهرع إلى سياسة التأكيد، ونطبق منهجية العلاقة بين العام والخاص، بمعنى أن ما نعرض له، هنا، هو خاص بالعلمين الجليلين، أما في الدراسة النقدية، فإن النقد ينصب على الأطروحات التي حكمت الإنتاج البديعي بصفة عامة، ولدى مختلف البلاغيين، وما إيراد جهود ابن أبي الإصبع وابن النقيب هناك إلا من أجل التأكيد وتقوية الاستدلال، وإشباع الحجة والبرهان.

أما مسوغات تسمية هذا الاتجاه بـ «التصنيف والإحصاء» ، فإن الأمر واضح

١- سبق ذكر ترجمة له، وكتابه «مقدمة في التفسير» كان ينسب خطأ إلى ابن القيم الجوزية بعنوان «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان». وهو مطبوع ومتداول، وقد صحح نسبته وحققه الباحث د. زكريا سعيد علي الأستاذ بدار العلوم بجامعة القاهرة، ونشرته مكتبة الخانجي بالقاهرة في طبعته الأولى سنة ١٩٩٥.

من خلال مقدمتي ابن أبي الإصبع وابن النقيب، ومن خلال المادة الكثيرة التي احتضنها بديع القرآن عندهما، ومن خلال طريقة عرضها ومنهجية ترتيبها.

لقد كان هدف ابن أبي الاصبع أن يقدم مصنفا شاملا لمختلف فنون بديع القرآن، ولذلك، فقد ذكر في مقدمة كتابه «بديع القرآن» أسماء عشرات من الكتب المهتمة بالبديع، إما أصلا أو عرضا، إلى أن تحصل له ذلك الكم الهائل الذي اشتغل بتحديد قواعده، وعرض شواهده من القرآن والشعر وكلام العرب يقول: «.... إلى أن جمعت من ذلك خمسة وسبعين بابا أصولا وفروعا، فالأصول منها ما ابتكر المخترعان الأولان تدوينه، وهما قدامة بن جعفر الكاتب وابن المعتز، وعدتها ثلاثون بابا بعد حذف ما تواردا عليه منهما، وما تداخل عليهما من الشرائط، رأيت أن أضيف إلى ذلك الأصل والمضاف فذلكة أنا مخرج أسمائها ومستخرج شواهدها، فاستنبطت واحدا وثلاثين بما لم أسبق، في ظني، إلى شيء منها»[1].

وقد كان هاجس التصنيف والإحصاء حاضرا في عمل ابن النقيب، إذ أقر بأن ما أورده في كتابه إنما هو نتيجة إمعان وتأمل في كتب من سبقه في الموضوع، وهي كثيرة، وإن كان غيره قد اكتفى بالنقل من المكتوب المدون، فإن ابن النقيب يحتفي بكونه نقل أيضا، من أفواه العلماء لا من بطون الدفاتر، ثم زاد: «وما أضفت إلى ذلك مما تفضل الله به ومنح، من مهمل أبنته ومجمل فصلته، وشارد قيدته وحصلته».[2]

وإن صفة الإحصاء في مشروع كل من ابن أبي الإصبع وابن النقيب هي التي قادت أحد الدارسين المعاصرين إلى أن يقول: «أما تجربة ابن أبي

١- ابن أبي الإصبع: «بديع القرآن»، ص: ١٣ ١٥.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٥.

الإصبع، الذي مر معنا أنه وعد في مقدمة كتابه بأن يحرر ويصحح ما قدر على تصحيحه، فإنها كانت ذات طابع إحصائي تراكمي، وعني فيها المؤلف بإحصاء أكبر قدر ممكن من أنواع بديع القرآن»[1].

وسيتضح في قابل التحليل أن تلقيب هذا الاتجاه بـ «التصنيفي الإحصائي الصناعي» أحق به وأدق.

ولأن القضايا المثارة مع هذا الاتجاه ذات طبيعة مزدوجة، فقد آثرنا أن نعرض لها في مستويين اثنين، مستوى وصفي نذكر فيه أصول الاتجاه التصنيفي، ونشير إلى جوانب إيجابية في عطائه العلمي والتحليلي، ومستوى نقدي نفرده لرصد هناته، بنظر الباحث القاصر، والوقوف على جوانب الضعف والقصور في منهجيته الرامية إلى دراسة بديع القرآن.

١ - المستوى الوصفي في دراسة الاتجاه التصنيفي الإحصائي:

أ - أصول الاتجاه التصنيفي الإحصائي:

لم يكن البحث البديعي لينتظر سطوع شمس القرن السابع الهجري من أجل إفراد البديع عامة وبديع القرآن خاصة بالمصنفات المستقلة، وذلك أن القرن الثالث الهجري كان على موعد مع هذا الصنيع، إذ أقبل بعض العلماء والبلاغيين على إيلاء البديع عناية خاصة، والاشتغال بالتصنيف فيه، ويجمع الباحثون على أن «البديع» لابن المعتز يمثل الخطوة الحاسمة في اتجاه الكتابة المستقلة حول البديع، والمخصصة لهذا العلم الوليد، كما يقول د. أمجد الطرابلسي[2]، بعد أن كان العلم ممتزجا بغيره من العلوم والمباحث كعلم الشعر والتفسير وكتب الأدب.

---

١ - «بديع القرآن ومصطلحاته. تنقيح وتجديد في الترتيب» مرجع مذكور. ص: ٣٧٨.

٢ - «نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة» ص: ٨٥.

وليس من هدف هذه الوقفة أن تبحث في الملابسات الحافة بإقدام ابن المعتز على إفراد البديع بمصنف خاص، ولكن نشير إلى أنه من المفارقات أن يكون ابن المعتز حريصا على خدمة البديع بصنيعه ذلك، في الوقت الذي انتهى فيه البحث البديعي، لاحقا، إلى أزمة حقيقية تمثلت في التكثير والتفريع والتشقيق الذي جزأ النصوص، وجعل الظواهر الأسلوبية معزولة عن سياقها التركيبي الحاف بها، والمحدد، إلى حد كبير، لدلالتها.

وبهذا يكون كتاب «البديع» لابن المعتز قد أسهم في صنع تلك الأزمة، لأنه سن سنة التأليف التجزيئي الإحصائي.

ودليلنا على ذلك أن آلة التفريع لم تتوقف عن إنتاج المزيد من الأقسام والأنواع والفروع بعد ابن المعتز، فإذا كان هو قد حد أنواع البديع في خمسة، وهي الاستعارة، والتجنيس، والطباق، ورد أعجاز الكلام على ما تقدم، والمذهب الكلامي، وجعل محاسن الكلام عشرة مستوعبة للتعريض والكناية، وحسن التشبيه، والإفراط والالتفات والاعتراض، وحسن الخروج، وتجاهل العارف، والإعنات، وحسن الابتداء، والهزل الذي يراد به الجد، فإن أبا هلال العسكري وصل بالبديع إلى أكثر من ثلاثين فنا[1]، ولم يقتصر على ذلك بل أضاف إليها، من إنتاجه الخاص، سبعة أنواع، وهي: المجاورة، والاستشهاد، والاحتجاج، والتعطف، والمضاعفة، والتطريز، والتلطف، والمشتق.

وجاء ابن منقذ، فصنف «البديع في البديع في نقد الشعر»، وانتهى بفنونه إلى خمسة وتسعين بابا[2].

لقد كان صنيع هؤلاء البلاغيين بمثابة الآلة التي عبدت الطريق، وجعلتها مهادا للسير نحو الإضافة والابتكار، وارتاح اللاحقون إلى هذا المنهج،

١- أبو هلال العسكري: «الصناعتين»، ص: ٤٨٥، وانظر «البيان العربي» لطبانة، ص: ١٢١ - ١٢٢.

٢- ابن منقذ: «بديع ابن منقذ»، ص: ٢٥.

واستمرؤوا الاشتغال بالإحصاء والإضافة، إلى أن آل الأمر إلى ابن أبي الإصبع، فأقام «فذلكة»، على حد تعبيره، بلغت بفنون القرآن إلى مائة وتسعة أبواب شاملة لما نقله عن غيره، واستنبطه بتأمله.

أما ابن النقيب فقد بلغ، بما «تضمنه الكتاب العزيز من فنون البلاغة وعيون الفصاحة، وضروب علم البيان وبدائع البديع وأجناس التجنيس»(١) إلى أربعة وثمانين قسما فيما يتعلق بالمعاني، وأربعة وعشرين نوعا فيما يتصل بالألفاظ.

وما كان لهذه الكثرة أن تعرف طريقها إلى مصنفاتهم لو أنهم قمعوا رغبة التكثير والمنافسة في نفوسهم من جهة، ولو أن البحث البلاغي سلك طريقا آخر غير طريق ابن المعتز وأبي هلال ومن سار على منهجهم.

ولم يسلم البديع، حقيقة، إلا في دائرة الاتجاه الإدماجي الوظيفي، لأن منطلقاته وأهدافه كانت سليمة وقوية، إذ انطلق أصحابه من القرآن، ولم يولوا تقعيدات الفنون البديعية أي اهتمام إلا باعتبارها وسائل لإدراك سر الإعجاز القرآني.

ب - جوانب القوة في الاتجاه التصنيفي الصناعي:

إن انتهاج سبيل النقد للاتجاه التصنيفي الإحصائي لا يعني أنه جاء خلوا من بعض الايجابيات، أو أن مجموع عطائه موسوم بالضعف والقصور. إن النقد يعني رصد الجوانب الإيجابية والسلبية، وبالنسبة لهذا الاتجاه، فإنه انطلق من اعتبارات وجيهة، ووصل إلى غايات تعد حميدة في بعض مستوياتها، وسنعرض لهذه الإيجابيات في الفقرات الموالية بنوع من التركيز.

١- ابن النقيب: «مقدمة ابن النقيب»، ص: ١٧٦ .

- التحسيس بأهمية علم البيان في خدمة إعجاز القرآن:

انطلق أصحاب الاتجاه التصنيفي الإحصائي من اعتبار أن إدراك إعجاز القرآن متوقف على تمثل علم البيان والبلاغة. ومن ثم، وجب النهوض بهذا العلم خدمة لكتاب الله عز وجل، يقول ابن النقيب، بعدما رسم صورة قاتمة لحالة علم البيان في عصره: «ولو أداموا النظر فيه والتلميح لمعانيه لاطلعوا من الكتاب العزيز على خفايا تهش لها القلوب ودقائق تسفر لهم عن وجوه المطلوب. ومن لم يعرف هذا العلم كان عن فهم معاني الكتاب العزيز بمعزل، ولم يقم ببعض حقوق المنزِّل والمنزَّل».[١]

وفي ختام مصنفه، ألمح ابن أبي الإصبع إلى أن ما أورده من فنون وطرائق في التحليل تقوم مقام القواعد المساعدة على إدراك القارئ لأسرار البلاغة القرآنية، يقول: «وتقدم في هذا الكتاب تبيين طرق الاستنباط والاستخراج، فمن أدمن على مطالعته، اختلط بلحمه ودمه، وقدر على استنباط كل ما فيها وفي غيرها من الكلام البليغ الفصيح».[٢]

وبهذا، حظي علم البلاغة باهتمام خاص لدى الاتجاه التصنيفي الإحصائي، وقد جاء ذلك مساوقا لاهتمام الاتجاهين السابقين، فدل ذلك على أن الاتجاه الأخير رعى المبدأ حق رعايته، وهي ميزة تذكر له.

- الدعوة إلى إصلاح بديع القرآن:

إذا كان بعض المولعين بالتصنيف في علم البديع من القدماء لم يلتفت إلى ما يدعو إليه واقع ذلك العلم من ضرورة إصلاحه وتهذيب مباحثه، وتنظيم فنونه، فإن ما يحمد للاتجاه التصنيفي الإحصائي وعيه بأزمة بديع القرآن،

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب» . ص: ١٥ - ١٦.

٢- ابن أبي الإصبع «بديع القرآن» ص: ٣٥٣.

وبالتالي، دعوته إلى إصلاح هذا العلم الذي يتخبط في مظاهر من التداخل والاضطراب والتكثير المخل بسلامة البحث العلمي، يتضح هذا من خلال كلام لابن أبي الإصبع في الموضوع أورده في سياق نقده لبعض الكتب التي سبقته إلى الاشتغال بالبديع، وبخاصة بديع ابن منقذ وكان مما جاء فيه: «... وبديع «ابن منقذ» على ما فيه من التوارد والتداخل، وتسمية أقسام الباب الواحد أبوابا، وضم أنواع المآخذ وأصناف العيوب إلى المحاسن، ومخالفة الشواهد والتراجم، إلى فنون من الزلل، وضروب من الخلل يعرف صحتها من وقف على كتابه، وأمعن النظر فيه، وتدبر جملة معانيه»[1].

وختم نقده باستنباط مبدأ عام يخص الاشتغال بعلم البديع، «وإن كان قلما رأيت في هذا الفن كتابا خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية، فمن قليل ومن كثير، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه».[2]

وانتهى إلى أنه قد يكون، هو الآخر، لحقه بعض ما انتقده على غيره، فلم يقصر في التدقيق تجنبا للتداخل، ولم يهمل التصحيح والتنقيح درءا للاضطراب والتوارد.

وحرص ابن النقيب على أن يتجاوز بعض المظاهر السلبية في الإنتاج البديعي من إهمال وإجمال ونقص، وفصل، وقيد وحصل، «ليكمل بهذا الكتاب النفع، ويأتي على نهاية حسن الوصف وبديع الجمع».[3]

إلا أن النتائج التي انتهيا إليها أضعفت من حرارة هذه الحماسة

١- المرجع نفسه، ص: ١٣.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب» ، ص: ١٥.

الاصطلاحية، إذ وقعا فيما انتقداه على غيرهما، وأشكل عليهما، بدورهما، كثير من الفنون، فكان أن وقعا في التكرار، وفرقا بين المتماثل، وأقحما مباحث غير بلاغية، وتعسفا في ابتكار فنون وإلحاقها بالقرآن، وجزءا الخطاب القرآني إلى شواهد معزولة عن سياقها، مما سنقف على نماذج منه مفصلا في المستوى النقدي من هذا المبحث.

- **حضور الملحظ الذوقي البياني:**

بالرغم من هيمنة النزعة التصنيفية والهدف الإحصائي في مصنفات هذا الاتجاه، فإن الملحظ الذوقي البياني فرض نفسه فرضا، وأبى إلا أن يبرز على السطح من حين لآخر، وبالنظر إلى عمق هذه الظاهرة عند ابن أبي الإصبع وابن النقيب، فإن المرء يتمنى لو أنهما اشتغلا بالتفسير مباشرة، واعتمدا على تحليل النصوص بالاستعانة بتلك الفنون، فلربما كان جهدهما آنذاك أكثر فائدة وأعظم قدرا.[1]

ونبادر إلى القول إن هذا الملحظ الذوقي البياني يحضر عند ابن أبي الإصبع بقوة مقارنة له مع ابن النقيب الذي غالبا ما تكون إشاراته البيانية مستمدة ممن تقدمه مثل ابن الأثير، وسنكتفي بنماذج لكل واحد منهما، هي كفيلة برسم الصورة، واستجلاء الملمح.

❖ **النموذج الأول: المناسبة في صحة المقابلات:**

توقف ابن أبي الإصبع عند قوله تعالى: ﴿ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ ﴾[2]، واستخلص عناصر المقابلة بين الليل

١- لابن النقيب تفسير يسمى «التحرير والتحبير...» منه، كما يقول المحقق، أجزاء مخطوطة في: - مراكش: خزانة ابن يوسف (التفسير ١(١٧٨)ج١)، - تونس: المكتبة الوطنية، (١/ (١٨٤٨)، - تركيا: مكتبة ولي الدين جار الله، (٥/(٧٢ - ٧٣ - ٧٤) .

٢- سورة القصص/٧٣.

والنهار، والسكينة وابتغاء الفضل، غير أنه لاحظ أن الخطاب عدل عن لفظ «الحركة» الذي هو مقابل «السكينة» إلى لفظ خاص وهو «ابتغاء الفضل» ثم شرع يتدبر بعض أسرار هذا العدول، وقد علله تعليلا بيانيا يتآزر فيه الذوق والنظر، ويمتزجان بالبعد الدلالي والتربوي للآية الكريمة.

فالحركة. عنده، قد تكون لهدف إيجابي أو سلبي، صالح أو فاسد، وما دام السياق الحاف بالآية يتضمن أبعادا لها دلالة الخير والنعمة والهداية فقد ناسب أن يعدل عنها إلى ما يتلاحم مع تلك الأبعاد ويتلاءم فكانت لفظة «الابتغاء» أشكل بهذا السياق، لأن «ابتغاء» الفضل حركة للمصلحة دون المفسدة، وهي اشتراك الإعانة بالقوة وحسن الاختيار الدال على رجاحة العقل، وسلامة الحس، ويستلزم إضاءة الظروف الذي تلك الحركة المخصوصة واقعة فيه، ليهتدي المتحرك إلى بلوغ المآرب ووجوه المصالح، ويتقي أسباب المعاطب، والآية سيقت للاعتداد بالنعم، فوجب العدول عن لفظ «الحركة» إلى لفظ هو ردفه وتابعه ليتم حسن البيان».[1]

ولهذا الملحظ تعلق بالمناسبة في تخير اللفظ، وقد سبق الوقوف عليه في جهود الاتجاه الإدماجي الوظيفي والاتجاه الإعجازي.

❖ **النموذج الثاني: المناسبة في تخير الفواصل.**

وقد أدرك ابن أبي الإصبع أن هناك علاقة دلالية تجعل اتصال خواتم الآيات بما قبلها يخضع لمناسبة دقيقة، وأشار إلى نماذج كثيرة نكتفي منها بما قاله بين يدي الآية الكريمة: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[2]، فقد لاحظ ختم الآية الأولى بـ «أفلا تسمعون» والثانية

١- «بديع القرآن»، ص: ٧٣ - ٧٤.

٢- سورة القصص/١٤٧.

بـ «أفلا تبصرون»، وبحث عن سر هذا الاختلاف على ضوء مضمون الآيتين، فانتهى إلى أنه جيئ بـ «أفلا تسمعون» «لمناسبة السماع للظرف المظلم من جهة صلاحية الليل للسماع دون الإبصار لعدم نفوذ البصر في الظلمة، ولما أسند جعل النهار سرمدا إلى يوم القيامة لنفسه، كان الوجود كأن لم يخلق فيه ليل البتة، قال في فاصلة هذه الآية: «أفلا تبصرون»، لمناسبة ما بين النهار والإبصار»[1]، وذلك لتتحقق المناسبة الدلالية بين قطبي كل آية على الشكل الآتي:

- سرمدية الليل ----- ضمور حاسة البصر -----◄ أفلا تسمعون

- سرمدية النهار---- اشتغال حاسة البصر -----◄ أفلا تبصرون

❖ **النموذج الثالث: براعة التخلص:**

في سورة آل عمران، انتقل السياق القرآني من الأمر باتباع الرسول وطاعته في الآيتين (٣١ -٣٢)، إلى الحديث عن قصة امرأة عمران وولادتها لمريم، وكفالة زكريا لها، وصولا إلى حملها بعيسى عليهما السلام (في الآية الرابعة والثلاثين وما بعدها)، وقدلاحظ ابن أبي الإصبع كيف أن التخلص من السياق الأول إلى الثاني تم بواسطة براعة فذة ودقة خارقة، إذ وصل القرآن بينهما بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2]، وجعله توطئة إلى المراد، وهو ذكر آل عمران وامرأته، «ليسوق قصة حملها بمريم عليهما السلام، وكفالة زكريا عليه السلام لهما، وذكر ولده يحيى عليه السلام، وقصة حمل مريم بالمسيح عليهما السلام، وما كان في ذلك من الآيات الباهرات، وغير ما أتاه

١- «بديع القرآن»، ص: ١٤٧.

٢- سورة آل عمران/ ٣٣ - ٣٤.

الله من المعجزات»[1].

وقد رتبت الآية ذكر الآباء من الأعلى إلى الأدنى، فابتدأت بذكر آدم الأب الأعلى، ثم ثنت بذكر نوح الأب الثاني، ثم انتهت إلى ذكر إبراهيم أبي الأنبياء والمرسلين، وآل عمران والمسيح عليهم السلام.

ولو لم تتوسط تلك الآية بين السياقين لظهر التباعد ولبان وجه التنافر في مساقها.

ومن إيجابيات هذا الملحظ أنه لا يقتصر على آية واحدة، بل يجلي العلاقات الترابطية بين مجموع الآيات داخل أنساق متباعدة، وبهذا المنهج، يمكن للدارس أن يدرك الوحدة الكلية للسورة.

❖ النموذج الرابع: اشتراك المقابلة والفواصل في إدراك المعنى:

سار ابن النقيب على نهج ابن أبي الإصبع في النموذج الأول، إذ ألمح إلى سر اختتام بعض الآيات بمفردات خاصة، وقد أدرك أن ثمة علاقة دلالية بين مضامينها وخواتمها.

ففي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ (١٢) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾[2]، يلاحظ أن الآية الأولى ختمت بـ «لا يشعرون»، بينما الأخيرة بـ «لا يعلمون»، والسر في اختلاف اللفظين وتباين الفاصلتين أن «أمر الديانة والوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج إلى نظر واستدلال حتى يكتسب الناظر المعرفة والعلم، لذلك قال: «ولكن لا يعلمون»، وأما النفاق وما فيه من

١- «بديع القرآن» ، ص: ١٧٠.

٢- سورة البقرة/ ١١ - ١٣.

المعنى المؤدي إلى الفتنة والفساد في الأرض فأمر دنيوي مبني على العادات، معلوم عند الناس خصوصا عند العرب، فلذلك قال «لا يشعرون»[1].

فقد جاءت فاصلة «لا يشعرون» لتأكيد حقيقة المقابلة بين الفساد والإصلاح، ووردت فاصلة «لا يعلمون» لإبراز التضاد بين الإيمان والسفه، وبما أن السفه جهل كان «ذكر العلم معه أحسن طباقا»[2]، فقال «لا يعلمون».

وسواء تأثر ابن النقيب، في هذا الملحظ، بابن الأثير، كما ذهب إلى ذلك محقق كتابه، أو اهتدى إليه بتأمله الخاص، فالأساس، بنظرنا، أن الملحظ نموذج لما ينبغي أن تكون عليه الدراسة البديعية لأسلوب القرآن.

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣١٤.

٢- عرض ابن النقيب لنماذج أخرى توسع من مبدأ التعالق الدلالي بين مضمون الآية وخاتمتها، وتجسيد حقيقة الانسجام الخفي بينهما، من ذلك إشارته إلى قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿٦٣﴾ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿٦٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحج/٦٣ – ٦٥).

وجاء توجيهه لتلك التعقيبات والخواتم محكوما بأضواء العلاقة القائمة بينها وبين مضمون سوابقها:

اسم السورة	رقم الآية	التعقيب الوارد فيها	توجيه ابن النقيب للتعقيب
الحج	٦٣	– لطيف خبير	– السياق سياق الرحمة ممثلة في إنزال الغيث وإخراج النبات من الله الخبير بمنافع العباد ومصالحهم.
	٦٤	– غني حميد	– وردت في سياق أن الله يهيمن على الكون والخلائق مع غناه عنها، وأنه يجود على الإنسان مما يوجب على هذا الأخير أن يحمده.
	٦٥	– رؤوف رحيم	– جاءت في سياق تعداد نعم الله على الإنسانية ممثلة في تسخير الأرض والسماء والفلك وغيرها من النعم الدالة على رحمة الله بعبادة

انظر «مقدمة تفسير ابن النقيب».،ص:٣١٤.

* النموذج الخامس: دور التكرار في انسجام الخطاب.

إذا كان بعض البلاغيين قد اهتموا، في ظاهرة التكرار، بتقسيم أنواعه وذكر أضربه كالتكرار اللفظي والتكرار المعنوي،والتكرار الحسن والمعيب، فإن ابن النقيب نبه على ملحظ بياني دقيق، وهو أن التكرار يرد لمقصدية انسجام الخطاب، والوصل بين عناصره، ويقول: «... وقد يكرر اللفظ أيضا ليتصل أول الكلام بآخره اتصالا جيدا، كما في قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1] [2].

وجعل من هذا القبيل قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ ﴾[3].

وبهذا يكون ابن النقيب قد وضع اليد على أحد المكونات الأساسية في نظرية انسجام الخطاب، وذلك بإدراكه كيف يتحول التكرار إلى أن يصير عنصرا من عناصر اتساق الخطاب، ووسيلة من وسائل تعالق أجزائه، دافعا عنه مختلف الاعتبارات الشكلية والأحكام المتعسفة بخصوص قيمته.

- حضور المكون المنهجي:

من العلامات البارزة الدالة على حضور المكون المنهجي في الاتجاه التصنيفي الإحصائي أن نجد ابن أبي الإصبع وابن النقيب يخرجان عن سلطة التقسيم الثلاثي للبلاغة، ولا يعيرانه تلك الصرامة المصاحبة له، فكان أن أدخل كل واحد منهما في حقل بديع القرآن مباحث تصنف، عادة، ضمن محور علم

١- سورة النحل/١١٩.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٢٨.

٣- سورة يوسف/٤.

المعاني أو علم البيان، وقد اعتبرنا هذا الجانب مكونا منهجيا، لأننا أقمنا على أسسه أدلة تقوي القول بضرورة إصلاح بديع القرآن، واعتماد خاصية محورية وهي أن البديع مرادف للبلاغة وليس شعبة من شعبها المصنوعة كما نبرزه في الباب القادم بحول الله.

لقد أدرج ابن أبي الإصبع مباحث الاستعارة والكناية والتشبيه والمجاز ضمن حقل بديع القرآن، وهي تحسب، في التقسيم الثلاثي، على محور علم البيان، وأدخل ابن النقيب الكناية ضمن مباحث علم المعاني، مقتدين، في ذلك، بصنيع الرواد أمثال عبدالقاهر الجرجاني والزمخشري اللذين كانا يستعملان «علم البيان» بدلالته العامة الرحبة على مختلف الفروع.(1)

وقد تفرد ابن أبي الإصبع، على خلاف منهج ابن النقيب، بترتيب فنون البديع وفق منهج عام، فلم يقم لثنائية المحسنات المعنوية واللفظية أي اعتبار أثناء التصميم العام لمصنفه، فجاءت الفنون متخلصة من ذلك القيد الذي تعتبره دراستنا أحد أسباب أزمة بديع القرآن.

بينما حكمت هذه الثنائية منهج ابن النقيب، فقسم مؤلفه إلى فنون تعود إلى المحسنات المعنوية، وأخرى تؤول إلى المحسنات اللفظية، وهو خطأ ورثه ابن النقيب عمن سبقه، ولم يوجه إليه النقد الذي يستحقه.

ومن مظاهر حضور المكون المنهجي عند ابن الإصبع أنه حكم العلاقة التناسبية بين الدلالة اللغوية والمعنى الاصطلاحي للمفردة البديعية، وجعلها أصلا في صياغة مصطلحاته، ومن ثم، فقد رفض أحيانا، بعض المصطلحات واستبعد إحالتها على المراد، من ذلك أنه رفض مصطلح «التسبيغ» الذي انفرد

١- من مقدمة محقق كتاب «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٥٢ - ٥٣.

بذكره الأجدابي (- ٤٧٠)[1] في مصنفه «كفاية المتحفظ»، واقترح بديلا له وهو مصطلح «تشابه الأطراف»، وعلل رفضه بقوله: «فلما تدبرت شواهده لم أجدها تطابق تسميته، لأن أصل التسبيغ في اللغة الطول، ومن ذلك قولهم: درع سابغة، إذا كانت طويلة في الأذيال، والتسبيغ، في اصطلاح العروضيين، عبارة عن زيادة حرف ساكن على السبب الخفيف في آخر الجزء، وهو من الأول، وعلى هذا لا تكون تسمية أبي إسحاق لائقة بمسمى الباب»[2].

فقد اعتمد ابن أبي الإصبع، في رده لمصطلح «التسبيغ» محالا على ظاهرة بديعية في القرآن[3]، على دليل المناسبة الدلالية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، ومن ثم، فإن الطول الملحوظ في المعنى الجمهوري للتسبيغ لايتحقق في المعنى الاصطلاحي له بمفهوم الأجدابي، ثم إن التسبيغ، عند علماء العروض، متمحض للدلالة على الزيادة المخصوصة في آخر تفعيلة البيت، فلا يجوز أن نفرغه من دلالته الاصطلاحية المشهورة، ونملأه بدلالة ثانية، فذلك مظنة الوقوع في الخلط والاضطراب، وهو ما أسمته دراستنا، لاحقا، بأزمة اضطراب العلاقة بين المفهوم والمصطلح في بديع القرآن، وقدمت له نماذج كثيرة من مفردات هذا البديع.

١- إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن عبدالله بن الأجدابي أبو إسحاق، لغوي وأديب، من أهل طرابلس الغرب، ينسب إلى أجدابية الواقعة في ضواحيها، توفي حوالي ٤٧٠ هـ. من مصنافته: «كفاية المتحفظ» و«العروض»، و«علم الأنساب» و«الأزمنة والأنواء»، وغيرها. (انظر: «الأعلام» ج١/٣٢).

٢- «بديع القرآن»، ص: ٢٢٩.

٣- يريد ابن الإصبع بمصطلح «تشابه الأطراف» الإحالة على نوع من التركيب تأتي أطراف الجمل فيه متشابهة، حيث يعاد في بداية الجملة الثانية ذكر الكلمة التي ختمت بها الجملة الأولى، وهكذا مثل قوله تعالى:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ ﴾ (النور/٣٥).

ولو أن ابن أبي الإصبع عمم تحكيم هذا المبدأ، وقام بتقويم شامل للمصطلحات البديعية التي انتهت إليه، لكان أسدى للبحث البلاغي خدمة جليلة.

وإدراكا لما بين المباحث والفنون من علاقات مثل علاقة الجزء بالكل، والنوع بالجنس، وإلحاق الخاص بالعام، فقد اقترح ابن النقيب أن تلحق فنون صغرى بأصولها الكبرى، لأن في فصلها وإفرادها بأبواب خاصة تكثيرا وتفريعا لا يخدم البلاغة في شيء، ففي باب «الاشتقاق»، عرفه ابن النقيب بقوله: «هو أن يجيء بألفاظ يجمعها أصل واحد في اللغة، كقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾[1]» [2] ،لكنه استدرك على من أفرده بمبحث خاص، وعلق عليه قائلا: «هذا الباب أولى أن يكون من أجناس التجنيس، والآية التي استشهد بها هي من «التجنيس المغاير».[3]

وكان من حق البلاغة على ابن النقيب، وغيره، أن توزن مختلف الفنون بهذا الميزان، وتحكم منهجية إعمال الأصول في إلحاق جزئيات المباحث والمحسنات بأمهاتها خدمة للاقتصاد المصطلحي، ودرءا للتفريع والتكثير المرهق للطلبة والباحثين، والصارف، بكثرته وتعقيده، عن إدراك أسرار البيان، لأن إدراك الكثير منه غير متوقف على إحكام تلك الجزئيات.

ومن العلامات البارزة الدالة على حضور المكون المنهجي إقرار ابن النقيب بأن الاصطلاح البلاغي والبديعي مباين للاصطلاح الكلامي والفلسفي، إذ أن اختلاف المجالين مفض إلى استقلال اصطلاحيهما، ففي معرض حديثه عن فن «التقسيم»، أشار ابن النقيب، معتمدا في ذلك على كلام لابن الأثير،

١- سورة الروم/ ٤٣.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٥٧.

٣- المرجع نفسه، ص: ٤٥٨.

إلى أن علماء البيان لا يقصدون بالتقسيم القسمة العقلية كما يذهب إليه المتكلمون، لأن «القسمة العقلية تقتضي أشياء مستحيلة، كما قالوا: الجواهر لا تخلو إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة، ومفترقة معا، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، ألا ترى أن هذه القسمة صحيحة من حيث العقل لاستيفاء الأقسام جميعها، وإن كان من جملتها ما يستحيل وجوده، فإن الشيء لا يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة» [1].

وحدد مفهوم التقسيم في اصطلاح البيانيين، وحصره في أن يحيط المتكلم بمعانيه إحاطة شاملة لمختلف أقسام المعنى المحتملة، ويستوفي ذكرها غير تارك منها قسما واحدا. وساق له شاهداً من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[2]. والقسمة، هنا، متجهة إلى معنى الإحاطة بجزئيات المعنى، وتأديته في صورته الدقيقة التي تكون مطابقة للحقيقة الواقعية، إذ «لا يخلو العالم جميعه من هذا التقسيم، إما عاص ظالم لنفسه، وإما مبادر إلى الخيرات، وإما مقتصد بينهما، وهذا من أصح التقسيمات وأكملها»[3].

غير أن رفض ابن النقيب، هنا، للاصطلاح الكلامي الفلسفي لم يعضد بمواقف مماثلة بخصوص مصطلحات وفنون أقحمت في دائرة بديع القرآن إقحاما، وفرضت عليه فرضا بتأثير من الرغبة في الجديد، والتنافس صوب الإتيان بالفريد، وكان على البلاغيين أن يلتفتوا إلى ذلك، ويعملوا على تنقية بديع القرآن مما علق به من مباحث خارجة عن مجاله.. وإذا كانت دراستنا ستعقد لهذا الموضوع مبحثا خاصا في الباب القادم، فلا بأس من الإشارة،

١- المرجع نفسه ص: ١٨٦.

٢- سورة فاطر/ ٣٢.

٣-«مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ١٨٦ - ١٨٧.

هنا، إلى أن أصحاب الاتجاه التصنيفي الإحصائي، بالرغم من وعيهم بمباينة الاصطلاح البديعي للاصطلاح الكلامي الفلسفي، وقعوا في المحظور، فأدخلوا مصطلحات كلامية وفلسفية ومنطقية مثل: «المذهب الكلامي»، أو «الاحتجاج النظري» باصطلاح ابن النقيب، و«السلب والإيجاب»، و «نفي الشيء بإيجابه»، و«الإلجاء»، و«التسليم»، و «القول بالموجب»، و «حصر الجزئي وإلحاقه بالكلي»، و«المناقضة». وإن التأمل في تعريفاتهم لها ليدرك أنها مما يمكن الاستغناء عنه، وإلحاق شواهدها بمباحث لها تعلق بالتفسير وعلوم العقيدة، وليس يلحق البحث البديعي ضرر بحذفها من مجال اشتغاله.

٢ - المستوى النقدي في دراسة الاتجاه التصنيفي الإحصائي:

اختصت الفقرات السابقة بالإشادة ببعض الإنجازات الإيجابية التي حققها أصحاب هذا الاتجاه في دراستهم لبديع القرآن، وكان الأمل معقودا على أن تعمم تلك الإيجابيات، وتصرف العناية إلى توسيع خيرها ليعم قضايا وإشكالات بقيت أسيرة النظرة الكمية، حبيسة النزعة الإحصائية للبديع القرآني، ومن ثم، تعين نقدها بغية استكمال صورة هذا الاتجاه وملامحه في بعدها الإيجابي والسلبي.

أ - طغيان ثنائية اللفظ والمعنى:

ورث الاتجاه التصنيفي الإحصائي مقولة اللفظ والمعنى التي تفرعَ البديع، بموجبها، إلى محسنات معنوية وأخرى لفظية، وإذا كنا نخصص مبحثا قادما لإثارة هذا الإشكال، والبحث في أسبابه ونتائجه، فإننا نشير، هنا، إلى أن ابن النقيب سلم بوجود تلك الثنائية، وقسم مصنفه، على ضوئها، إلى قسمين، قال عنهما: «... وحيث انتهى الكلام في الفصاحة، والبلاغة، والحقيقة والمجاز، فنأخذ في ذكر ما تضمنه الكتاب العزيز من فنون البلاغة وعيون

الفصاحة، وضروب علم البيان، وبدائع البديع وأجناس التجنيس، ولنبدأ من ذلك فيما يتعلق بالمعاني، ثم نتلوه بما يتعلق بالألفاظ»[1]، ظنا منه أن التقسيم شرعة صحيحة لاتخلو من اعتراض، ولا يتوجه إليها الاستدراك.

والغريب أن ابن النقيب نفسه حصل له إشكال في تصنيف بعض الفنون، فكان يدخل ما هو لفظي، باعتقاد أصحاب الثنائية، ضمن المحسنات المعنوية دون أن يتجه بهذا الإشكال جهة نقد الأساس الذي بني عليه.

فقد تحدث عن «المناسبة»، وقسمها إلى مناسبة معنوية وأخرى لفظية، والسؤال الذي يتوجه إليه هو: لماذا أدخل المناسبة في المعاني، وهي، في جزء منها، لفظية؟؟

فإما أن تكون، باعتبار النظرة الثنائية، لفظية أو معنوية، أما أن تكون آخذة بحظها منهما، فقد دل ذلك على فساد التقسيم أصلا، لأن الكلام وحدة متكاملة تتآزر فيها الألفاظ ودلالتها لتؤدي المعنى أداء سليما، وقد كانت هذه النظرة حاكمة لدراستنا في المبحث الذي نفرده لنقد ثنائية اللفظ والمعنى.

ولا يكتفي ابن النقيب بذلك، بل يقسم المناسبة اللفظية إلى قسمين تامة وغير تامة، «فالتامة أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفاة، والأخرى ليست بمقفاة»[2]، وجعل قوله تعالى: ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ① بَلْ عَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ﴾[3] من المناسبة اللفظية غير المقفاة، أما قوله تعالى: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ① مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ② وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾[4]، فهو من المناسبة اللفظية المقفاة باعتبار تماثل الفواصل في مستوى الإيقاع الصوتي.

١- المرجع نفسه، ص : ١٧٦.

٢- المرجع نفسه، ص: ١٧٩.

٣- سوورة ق/ ١ - ٢.

٤- سورة القلم/ ١ - ٣.

ومن الواضح البين أن الحديث منصب، هنا، على ظاهرة الفواصل القرآنية لملاحظة درجة التشابه الحاصل في إيقاعها الصوتي، فإما أن يكون إيقاعا متماثلا، مثل النموذج الثاني، وإما يكون متقاربا مثل النموذج الأول، وفي جميع الأحوال، فإن الحديث، هنا متعلق بالجانب اللفظي، فلماذا يدرج في قسم المحسنات المعنوية؟؟.

وقد أحسن محقق الكتاب صنعا حين أعلن بأن المناسبة اللفظية «لا علاقة لها بالقسم المعنوي، وحقها أن تلحق بالقسم اللفظي»[1]، لكن كنا نود منه أن يستحضر أصل الإشكال، وهو أن تقسيم الكلام إلى لفظ ومعنى مجرد تحكم صناعي يقع خارج لحظة الخطاب، ولايقوم دليل على وجوده في بنية الكلام.

ولعل من الأسباب التي دفعت بابن النقيب إلى اعتماد ثنائية اللفظ والمعنى أنه وجد نفسه إزاء مسلمات عرفية، وتقاليد متبعة، من بينها أن القوم كادوا يجمعون على أنه ما وجد مصطلحا البلاغة والفصاحة إلا لأن الفصاحة تختص بالألفاظ، والبلاغة تتصل بالمعاني، «وقال قوم: البلاغة في المعاني، والفصاحة في الألفاظ، يقال معنى بليغ ولفظ فصيح»[2]، فمال جهة هذا المذهب، وأهمل ما ذهب إليه رواد البلاغة أمثال الجرجاني ممن يرادف بين دلالة الفصاحة والبلاغة، ويعتبرهما دالين على المعاني كما سنرى في حينه.

ومن عجب أن ابن النقيب يقول: «وقال قوم من أرباب علم البيان: الفصاحة والبلاغة متعاقبان على معنى واحد»[3]، لكنه لا يستثمر هذا المذهب، ولا يختبر فعاليته في القضاء على التقسيم الثنائي للمحسنات البديعية.

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب». هامش رقم: ٢.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٠.

٣- نفس المرجع والصفحة.

ب - النزعة الكمية الإحصائية:

أشرنا، سابقا، إلى أن أصحاب الاتجاه التصنيفي حرصوا على أن يحصوا لبديع القرآن أكبر عدد من المفردات والفنون، ولم يكن الواحد منهم يهنأ له بال حتى يضيف من عنده فنونا يحتفي بها، ويعلن أنه مبتكرها،يقول ابن أبي الإصبع، مثلا: «... تمت جميع أبواب المتقدمين من الأصول والفروع، ومن هنا أبتدئ سياقة أبوابي التي استنبطتها، والأنواع التي استخرجتها»[1].

وقد كان لهذا الصنيع نتائج سلبية على حقل البديع عامة، وبديع القرآن خاصة، نجمل بعضها في الفقرات الآتية:

١ - إدراك التباين مقدم على استيعاب التقاطع:

إن الرغبة في رصد مختلف فنون البديع، والتنافس في ابتكار الجديد منها جعل أصحاب الاتجاه التصنيفي الإحصائي يميلون إلى اعتبار الفروق الظاهرة بين الفنون، ولم يهتموا بإلحاق بعضها ببعض، منظورا في ذلك إلى التقاطعات الحاصلة بينها.

فابن أبي الإصبع يعقد بابا لفن «البسط» ويعرفه بقوله: «وهو ضد الإيجاز وغير الإطناب، وهو أن يأتي المتكلم إلى المعنى الواحد الذي يمكنه الدلالة عليه باللفظ القليل فيدل عليه باللفظ الكثير لا لقصد إفهام البليد، وإسماع البعيد، والتقرير والتوكيد بل للإتيان بمعان من معاني البديع»[2]، مع أن هذا التعريف ينطبق على الإطناب، والإسهاب، وليس ما ذكره من مقصدية للبسط إلا إحدى وظائف الإطناب فقد يرد للتوضيح، والتأكيد، والتفريع وغيرها من الوظائف النفسية والتربوية والدلالية الكثيرة، فلماذا يفرده ابن أبي الإصبع

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٣٣.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٥١ - ٢٥٢.

بمبحث خاص؟ وهو لا يستقل عن الإطناب بأي مقوم خاص يمكن أن يتخذ مناط إفراده بمصطلحه المميز له؟؟.

وجعل لـ «التندير» بابا خاصا، ومن خلال تعريفه، يظهر كيف أن الأصل أن يلحق بفن آخر، وما التندير إلا إحدى الوظائف التربوية والنفسية للخطاب، فقد عرفه بقوله: «وهو أن يأتي المتكلم بنادرة حلوة أو نكتة مسترقة، وهو يقع في الجد والهزل».[1]

واستشهد له بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَٱلَّذِى يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾[2]، وبالتأمل في شاهد التندير عنده، يلحظ أن الآية صيغت في أسلوب التشبيه، فحقها، إذن، أن تلحق به، ثم إن التشبيه ورد في صورة المبالغة، ولذلك، فإن ابن أبي الإصبع نفسه يقول: «فانظر إلى مبالغته سبحانه وتعالى في وصف المنافقين بالجبن والخوف».[3]

وما دامت تلك مبالغة، فإما أن تلحق بها، أو تجعل من شواهد التشبيه الذي يأتي لغرض المبالغة، أما أن نترك هذين الفنين البارزين اللذين تتصل بهما الآية بسبب قوي، ثم نبحث لها عن إطار بديعي مبتكر، فذلك مخالفة لمنهج البحث السليم، ومفض إلى ظواهر العبث والقصور،لأنه لا ينبغي لروح التنافس نحو الابتكار أن تعمي عنا أصول البحث ومنهجيته المتمثلة في إلحاق الفروع بالأصول، وإعطاء الأولى حكم الثانية تخليصا للبديع من أزمة التوارد والتداخل والاضطراب التي شعر بها أصحاب الاتجاه التصنيفي، وسعوا إلى تجاوزها.

ويصل الحرص على إبقاء فنون البديع مستقلة عن بعضها البعض حدا

١- نفسه، ص: ٢٨٥.

٢- سورة الأحزاب/ ١٩.

٣- «بديع القرآن».

تسيطر فيه النزعة المقياسية والنظرة الشكلية للخطاب، ولا تدع مجالا لحضور النظر البياني القائم على تمثل الخطاب في أبعاده النظمية والدلالية، والعكوف، مقابل ذلك، على أفراد الكلمات، وتحديد مواقعها في الكلام، ورتبها في السياق. فقد ذكر ابن أبي الإصبع فن «الترديد»، وهو «أن يعلق المتكلم لفظة من الكلام بمعنى، ثم يردها بعينها ويعلقها بمعنى آخر»[1]، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾[2] فقد تمثل الترديد في جعل اسم الجلالة مضافا إليه في الجملة الأولى، ثم إعادته مبتدأ في الجملة الثانية.

وبعد هذا الفن مباشرة، ذكر المصنف فن « التعطف» ويشترك تعريفه مع «الترديد» في المقوم الجوهري ألا وهو إعادة اللفظة نفسها، إلا أن الفارق مكاني، فإذا كانت المفردتان في الترديد متقاربتين، فإنهما، في التعطف، يشغلان طرفي الكلام، يقول: «التعطف، وقد سماه قوم المشاركة، والتسمية الأولى أولى، والتعطف كالترديد في إعادة اللفظة بعينها في الجملة من الكلام، والفرق بينهما قرب الكلمتين من الترديد، وكونهما في أحد طرفي الجملة أو في كليهما، وهما في التعطف مفترقتان كل لفظة في طرف من الكلام» .[3]

وجعل من شواهده قوله تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحۡدَى ٱلۡحُسۡنَيَيۡنِۖ وَنَحۡنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمۡ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٖ مِّنۡ عِندِهِۦٓ أَوۡ بِأَيۡدِينَاۖ فَتَرَبَّصُوٓاْ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾[4].

إن هذا التحليل من قبل ابن أبي الإصبع ليجسد أزمة خطيرة في حقل بديع القرآن أطلقت عليها دراستنا مصطلح «النزعة المقياسية للبديع»، وجعلتها محورا للبسط والتفصيل في الباب القادم، غير أن القول في هذا السياق

١- المرجع السابق، ص: ٩٦

٢- سورة الأنعام/ ١٢٤.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٩٧.

٤- سورة التوبة/٥٢.

الخاص يتجه إلى أن مفهوم «التعطف» يشترك مع «الترديد» في مقوم جوهري وهو إعادة اللفظة نفسها، وما دمنا بصدد ترديد كلمة واحدة، لفظا وخطا، فإن الأصل أن تلحق شواهده بفن التكرار، ويبحث آنذاك عن مقاصده، أو على الأقل أن تدرج ضمن فن الجناس أو المشاكلة، لأن هذين الفنين ينحصران في إعادة اللفظة بدلالات مختلفة، ومن عجب أن ابن أبي الإصبع نفسه يقول، وهو بصدد تحليل الآية السابقة،: «فانظر كيف أتى تجنيس الازدواج في قوله من عجزها: ﴿ فَتَرَبَّصُوٓاْ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ ﴾[1]، فلماذا لا يتم اعتبار الآية كلها من شواهد الجناس بدل الاشتغال بتفريع الفنون، واقتراح مبتكرات جديدة يمكن لشواهدها أن تلحق بغيرها من الأصول؟؟.

وإذا صرفنا البحث جهة ابن النقيب، ألفيناه متشبثا، هو الآخر، بالنزعة الاستقلالية في تناول مباحث البديع، حريصا على تشييد الحواجز بينها، ليستقل كل فن بشواهده الخاصة به.

والأمثلة على ذلك كثيرة، نقتصر على بعضها، مرجئين بقيتها إلى الباب القادم بحول الله.

عقد ابن النقيب بابا للحكاية[2]، وهو عينه ما ورد في باب «التضمين»، ولم يذكر مسوغات فصله عنه، وإفراده بمبحث خاص، ثم إن تناوله للحكاية اقتصر على صيغ الأقوال، ولم يلتفت إلى ما يتيحه القصص القرآني من إمكانات ثرة للتناول البديعي، وقد كان هذا قصورا من البلاغيين عامة، إذ لو اعتنوا بأسلوب الحكاية في القرآن لخرجوا بنتائج تفيد في دراسة السرد القصصي المعاصر إفادة جليلة.

وأنشأ ابن النقيب بابا سماه «ما يوهم فسادا وليس بفاسد» وخلاصة مفهومه

١- «بديع القرآن»، ص: ٩٧.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب». ص: ٤١٤.

له أن يورد المتكلم ألفاظا، ويلحقها بما لا يناسبها في الظاهر، لكن التأمل والتدبر يهدي إلى أن تلك الألفاظ وردت في سياقها الملائم الذي هي أشكل به، ولا يمكن لغيرها أن يقوم مقامه.[١]

وقد تأملنا مختلف شواهده في الموضوع، فألفيناها أحق بأن تلحق بفن المناسبة، لأن هذا الأخير يبحث في أسرار ارتباط الكلم ببعضه، ونكت تخير لفظ دون سواه..

فضلا عن ذلك، فإن صيغة «مايوهم فسادا وليس بفاسد» ليست صيغة اصطلاحية، لأنه ينتفي فيها شرط الاقتصاد اللغوي، وإن انخرام هذا الشرط، مع تداخل شواهده بفن المناسبة، كفيل بأن يستغنى عنه، وتلحق أمثلته بنماذج المناسبة وشواهدها باعتباره أصلا محكما.

وعقد ابن النقيب بابا للازدواج، وصاغ له التعريف الآتي: «هو أن يزاوج بين الكلمات أو الجمل بكلام عذب وألفاظ حلوة»[٢]، واعتبر من شواهده قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[٤]، وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾[٥].

وقد يفاجأ القارئ بهذا الصنيع، إذ أن جميع هذه الآيات تمثل شواهد للتجنيس والمشاكلة عند من سبق ابن النقيب، وخاصة الإمام الرماني، فلماذا تخرج عن هذا الإطار، ويصاغ لها فن جديد يراد لها أن تكون شاهدا على وجوده ومشروعية القول به.

١- نفسه،ص: ٣٦٥.

٢- نفسه، ص: ٤٦٩.

٣- سورة البقرة/ ١٩٤.

٤- سورة الشورى/ ٤٠.

٥- سورة البقرة/٩.

ولم يكتف بهذا، بل عقد باباً آخر لفن «تضمين المزدوج»، وهو فن يدل على أن «يقع في الفقرات لفظان مسجعان بعد مراعاة حدود الأسجاع والقوافي الأصلية»[1].

ومنه، بنظره، قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[2].

إن تعريف ابن النقيب لـ «تضمين المزدوج» ينقصه بعض الوضوح، ويظل تعريف الرازي أوضح، وذلك في قوله: «وهو أن يكون المتكلم بعد رعاية الأسجاع يجمع في أثناء القرائن بين لفظتين متشابهتي الوزن والروي»[3].

ثم إن المفهوم الذي يحيل إليه مصطلح «تضمين المزدوج» له علاقة بالجانب الإيقاعي، ومعلوم أن مبحث الفواصل كفيل بإنجاز هذه المهمة، فلماذا لا يلحق «تضمين المزدوج» به، وتدرس شواهده ضمن فن الفواصل باعتباره أصلا إيقاعيا كبيرا؟؟.

إن خروج ابن النقيب عما سار عليه سلف البلاغيين يمثل خروجا عن المقررات البلاغية، وقد تتبعناه في مناسبات عديدة، فوجدناه لا ينتبه، في غمرة تحمسه لفنونه، حتى يجد نفسه قد خرق ما قرره البلاغيون الرواد، من ذلك أنه ميز بين فني «التكميل» و «التتميم»، متبعا، في ذلك، طريقة ابن أبي الإصبع في التفرقة بناء على معطيات لا ترقى إلى أن تكون اختلافا في المقومات الجوهرية، وهو ما ساعدنا على إدراج كل من التتميم والتكميل وغيرهما من

١- نفسه، ص: ٤٧٠.

٢- سورة النمل/ ٢٠ - ٢٢.

٣- «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، تحقيق إبراهيم السامراني ومحمد بركات محمد أبو علي، دار الفكر، الأردن، ط: ١٩٨٥، ص: ٦٦.

الفنون ضمن محور «الاستيعاب» في الفصل الرابع من الباب القادم.

لقد كان تمييز ابن أبي الإصبع لهما راجعا إلى كون التكميل ينقسم إلى قسمين، أحدهما خاص بمعاني البديع، وهو التتميم، وثانيهما متعلق بالأغراض الشعرية كالمدح[1]، وهو تقسيم قاصر، لأن البديع لا يبحث في الأغراض، وإنما يختص بدراسة الصياغة الأسلوبية للخطاب، سواء كان الغرض المدح أو الهجاء أو غيرهما.

قلنا إن ابن النقيب ميز بين التتميم والتكميل، وقد خرج، بذلك، عن مقررات البحث البلاغي، وذلك أن أبا هلال العسكري، مثلا، عقد لهما فصلا واحدا[2]، واكتفى ابن منقذ بذكر مصطلح «التتميم»[3] للدلالة على المفهوم الذي يحيل إليه ابن أبي الإصبع وابن النقيب باستعمالهما لمصطلحي «التتميم» و «التكميل».

ويضاف إلى هذا ما صنعه بفن «المؤاخاة»، إذ أفرده بمبحث مستقل، وقسمه إلى لفظي ومعنوي، مع أن تدبر مفهومه وشواهده يرجح إلحاقه بفن «المناسبة».

ثم إن ابن الأثير، الذي يتبعه ابن النقيب في كثير من المناسبات، ويحذو حذوه، بل ويعيد نقل كلامه جملة وتفصيلا، تحدث عن المؤاخاة في معرض تناوله للمقابلة.

ولم يفرد لها بابا مستقلا، واعتذر عن ذلك بقوله: «وكان ينبغي أن نعقد لها

١- «بديع القرآن»، ص: ١٤٣.

٢- «الصناعتين»، ص: ٤٣٤.

٣- «بديع ابن منقذ»، ص: ٨٨٧.

بابا مفردا، لكنا لما رأيناه ينظر إلى التقابل من وجه وصلناه به»[1].

إن شهادة ابن الأثير لتقوم سندا قويا لما نذهب إليه من ضرورة مراعاة التقاطعات بين الفنون، وإلحاق بعضها ببعض، حرصا على الاقتصاد المصطلحي، ودرءا لشتى أشكال التفريع والتكثير، فهو يقر بأن الهروع إلى استقلالية فن ما لا يلجأ إليه إلا في حالة تعذر إلحاقه بفن أصلي، فقد كان بإمكانه أن يفرد للمؤاخاة بابا مستقلا، لكنه لما لاحظ إمكانية إدراج شواهدها ضمن فن المقابلة، أهمل الاستقلال وركن إلى الإدماج، لأن ملاحظة التقاطعات مقدم على إدراك التباينات.

وعقد للمبالغة بابا، وقال عنها: «المبالغة وتسمى الإفراط والغلو والإيغال».[2]

ثم أنشأ بابا آخر وسماه: «الاقتصاد والإفراط والتفريط»[3]، وتحدث فيه عن المبالغة، ولم يلتفت إلى هذا التكرار الذي كان بإمكانه تجنبه لو أنه أفرد لمختلف جزئيات الظاهرة بابا واحدا.

ثم إن التقسيم الصارم للكلام إلى اقتصاد وتفريط وإفراط تقسيم مقياسي تحكمي، فما يظن أنه اقتصاد بالنسبة لأحدهم، قد يكون إفراطا أو تفريطا بالنسبة لغيره، والعكس صحيح، فدل ذلك على أن الخطاب لا يخضع للتصنيفات القبلية الجاهزة، وقد تتداخل فيه عناصر من هذا أو ذاك في سياق واحد لأهداف بلاغية..

ومن الأمور التي تثير الاستغراب في منهج ابن النقيب أنه يفرغ مصطلحات،

١- «المثل السائر»، ج٢ ص: ١٥٣ - ١٥٤.

٢- «مقدمة ابن النقيب»، ص: ٤٠٦.

٣- نفسه، ص: ٤٣٠.

مقررة عند القوم بدلالاتها الخاصة، ومفهوماتها المتميزة، ليملأها بمفاهيم خاصة وغريبة، فقد أخذ مصطلح «الاستطراد» الذي له مفهومه المتعين عند البلاغيين، والمتمثل في «أن يأخذ المتكلم في معنى فبينما يمر فيه يأخذ في معنى آخر، وقد جعل الأول سببا إليه»[1]، ثم أفرغه من معناه، وابتكر له، مقابل ذلك، دلالة خاصة وهي «التعريض بعيب إنسان بذكر عيب غيره لتعلق أو نفي عيب عن نفسه بذكر عيب غيره»[2]، وساق له من القرآن ثلاثة شواهد، وهي قوله تعالى: ﴿ وَسَكَنتُمْ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴾[5].

وتشترك هذه الشواهد في التعريض بمشركي العرب ومكذبيهم، لكي يدركوا العقاب الذي ينتظرهم في حال بقائهم على الشرك ورفضهم لدعوة الرسول ﷺ.

ولم يفت البلاغة الاهتمام بهذا الفن، فقد صاغت له مصطلح «التعريض» ووجدنا تطبيقا له عند الزمخشري وغيره من العلماء، فلماذا يقوم ابن النقيب بتغيير هذا الوضع الاصطلاحي، واقتراحه لوضع جديد محدث للتداخل والاضطراب؟؟

ولم يلتفت ابن النقيب إلى إمكانية الجمع بين المقابلة والطباق، كما فعل رائد البلاغة العربية الجرجاني، أو نقض الأساس العددي الذي بموجبه تم الفصل بينهما، فراح، هو الآخر، يميز بينهما باعتبار عددي، يقول: «والمقابلة

١- «الصناعتين».. ص: ٤١٤.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب». ص: ٢٨١.

٣- سورة إبراهيم/٤٥.

٤- سورة فصلت/١٣.

٥- سورة هود/٩٥.

قريب من الطباق للمشابهة من بعض الوجوه، والمخالفة من وجهين، الأول أن الطباق لا يكون إلا ضدين غالبا، والمقابلة تكون غالبا بالجمع من أربعة أضداد ضدين في أصل الكلام وضدين في عجزه، وتبلغ إلى الجمع من عشرة أضداد، خمسة في الصدر، وخمسة في العجز، الثاني لا يكون إلا بالإضداد، والمقابلة تكون بالأضداد وغيرها»[1].

لقد منح ابن النقيب للمقياس العددي سلطة التفريق، وانصرف عن مفهوم التضاد الحاضر في كل من الطباق والمقابلة وهو وحده كاف في الجمع بينهما، أما العدد، فهو تحكم خارجي ورد على الخطاب من جهة البلاغيين بعد أن تحول البديع إلى نزعة شكلية وكمية.

ثم إنه لم يكتف بذلك، بل أفرد بابا للسلب والإيجاب، متبعا في ذلك سابقيه أمثال أبي هلال العسكري[2]، وابن أبي الإصبع[3]، مع أن مضمون هذا الباب قادر على أن يلحق بالمقابلة، لأن عنصر التضاد حاضر فيه بواسطة النفي والإثبات، مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾[4].

وقد كان السبكي موفقا حين ألحق «السلب والإيجاب» بالطباق، وقال عنه: «السلب والإيجاب بناء الكلام على نفي الشيء من وجه وإثباته من وجه آخر، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾[5] وهو يرجع إلى الطباق»[6].

وأفرد ابن النقيب بابا لفن «التذييل»، وكعادته في التقسيم والتفريع، جعل

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٠٩ - ٣١٠.

٢- «الصناعتين»، ص: ١١٩.

٣- «بديع القرآن» . ص: ٤٥٦.

٤- سورة الأنعام/١٤.

٥- سورة الإسراء/٢٣.

٦- «بديع القرآن».

التذييل قسمين، تذييل بالجملة، وتذييل بالحرف. وعرف الأول بأنه تذييل المتكلم كلامه بجملة تفيد التأكيد أو تخرج الكلام مخرج المثل السائر، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ﴾[1]، ففي الآية تذييلان أولهما: «وعدا عليه حقا» لأن المعنى تم قبلها، وثانيهما «ومن أوفى بعهده من الله» الذي صيغ في أسلوب المثل السائر.[2]

وإلى هذه الحدود، يمكن قبول ما ذهب إليه ابن النقيب، سيما إذا علم أنه متبع لصاحب «تحرير التحبير»[3]، غير أنه زاد على تعريف ابن أبي الإصبع زيادة غريبة، وهي التذييل بالحرف، وجعله قسما ثانيا، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴾[4]، باعتبار أن كلمة «المساق» ذيلت بزيادة حرف الميم في أولها.[5]

ومن البدهي أن هذه الآية تمثل أبرز شواهد التجنيس عند من سبق ابن النقيب، مثل الرازي الذي أدخلها ضمنه وقال: «وأما إذا كان الاختلاف واقعا في إحدى الكلمتين ولا يوجد في الثانية، وكل ما وجد في الثانية فهو موجود على استقامة في الأولى، وهو المسمى المذيل، وذلك إما أن يقع في أول الكلمة كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴾[6].

ومن ثم، لم يكن ابن النقيب، باعتقادنا القاصر، موفقا في إضافة قسم

١- سورة التوبة/١١١.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب». ص: ٢٤٩.

٣- «تحرير التحبير» ص: ٣٨٧.

٤- سورة القيامة/ ٢٩/ ٣٠.

٥- «مقدمة تفسير ابن النقيب». ص ٢٥١.

٦- «نهاية الإيجاز في دارية الإعجاز». ص: ٦٠.

التذييل بالحرف أولا، وخرج عن مقررات البلاغة، ثانيا، إذ جعله فنا مستقلا، مع أن من سبقه أدخله ضمن التجنيس.

هذا، وإن مصطلح «التذييل» يثير إشكالات في المفهوم والإحالة، إذ أن بعض العلماء يقدم له مفهوما يجعله أقرب إلى معنى الاستيعاب والإطناب، والتوكيد، فالخطيب التبريزي يعرفه بقوله: «التذييل ضد الإشارة، وهو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد بعينه حتى يظهر لمن لم يفهمه، ويتوكد عند من فهمه»[1]، وبهذا المفهوم، فإن «التذييل» يلحق بمحور الاستيعاب، كما ندلل عليه لاحقا، وتكون له صلة بالتوسع في إيراد المعنى الواحد بأشكال مختلفة قصد الإظهار والتوكيد.

ثم إن التذييل يستعمل عند العروضيين بمعنى زيادة حرف ساكن في آخر الوتد.[2].

ولعل هذا التعدد في إطلاق مصطلح «التذييل» وإحالته على حقول مختلفة ليدل على أنه يعيش أزمة تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد، وهي أزمة أثرت سلبا على مسيرة البحث البديعي، وفي فقرات الفصول القادمة بيان ذلك.

لقد كان الهدف من إيراد النماذج السابقة إبراز كيف أن فنون البديع، نتيجة تداخلها وتشابكها، تتيح إمكانية إلحاق بعضها ببعض، وإدماجها في أصول وأجناس كبرى، غير أن الاتجاه التصنيفي الإحصائي أغفل هذه الإمكانية، وانجذب إلى نزعة استقلال كل فن عن غيره بغية إنجاز مدونة كبرى لفنون القرآن، حتى ولو كان ذلك على حساب ما قرره البلاغيون الرواد.

١- الخطيب التبريزي: «الوافي في العروض والقوافي»، تحقيق عمر يحيى وفخر الدين قباوة ط ٣، ١٩٧٩، ص: ٢٨١.

٢- المرجع نفسه، ص: ٢٠٧.

٢ - قلب العلاقة بين النص والقاعدة البديعية:

للعلوم غايات تسعى إلى الوصول إليها، وتتخذ وسائل مساعدة على تحقيقها، ولأن علم البديع وصلة وذريعة إلى إدراك أسرار البيان القرآني، فقد كان من البدهي أن يوظفه العلماء والبلاغيون، غير أن الاتجاه التصنيفي الإحصائي قلب هذا الوضع، فجعل علم البديع غاية في ذاته، تصنف فيه المؤلفات، وتعقد له المباحث والأبواب، وينشأ حوله الخلاف، وتقوم مؤلفات لاحقة لتتجاوز القصور والنقص الوارد في الكتب المتقدمة، وخرج الخطاب القرآني من أن يكون غاية الاشتغال البديعي إلى أن تحول إلى مجرد وسيلة وشواهد تدعم مشروعية القول بوجود تلك الفنون، وتزكي تقسيم هذا البلاغي لفن معين إلى أضرب متعددة، أو تفرد آخر بالاهتداء إلى ما لم يهتد إليه غيره من صنوف البديع وأنواع المحسنات.

وهذا ما يفسر كون المنهج العام المتبع عند ابن أبي الإصبع وابن النقيب ينحصر في أن يذكر لقب الفن البديعي أولا، ويحدد تعريفه ثانيا، ويشار إلى أقسامه، إن وجدت، ثالثا، ثم ينتقل، رابعا، إلى سرد الشواهد القرآنية والشعرية.

وكأن القصد الأول والأساس أن يضبط مفهوم الفن وتحكم أنواعه، ثم يؤتى أخيرا بشواهده، وغالبا ما تكون مجتزأة من سياقها، مما نتج عنه أن «طغت النظرة الجزئية التي تعزل الشواهد والأمثلة عن سياقها، وهذا تصرف يخل بقدر كبير من مزايا بديع القرآن»[1]، فضلا عن كونه يعطي الانطباع ببدهية إمكانية إدراك جزئيات الآيات مفصولة عن نظمها الحاف بها، والمحدد، إلى حد كبير، لدلالتها.

١- د.أحمد أبو زيد: «بديع القرآن ومصطلحاته: تنقيح وتجديد في الترتيب»، مرجع مذكور، ص: ٣٧٨.

وقد تراجع التحليل الذي انتهجه أصحاب الاتجاه الإدماجي لصالح التقعيد، وهيمن التجزيئ على حساب النظرة الكلية البنائية للخطاب، وصارت الغاية وسيلة، والوسيلة غاية، ومن المعلوم أن هذا خرق لمنهجية البحث في بديع القرآن، وقلب للقاعدة، إذ بعدما كان البلاغيون ينطلقون في جهودهم من الخطاب، أخذوا يصدرون عن القواعد، وقد كان لهذا الشأن تأثير كبير على مسيرة البلاغة، حيث انفصلت مباحثها عن التحليل والتفسير، وأضحت علما مستقلا قائم الذات، مستوي الأركان، مثل حقول علوم الآلة الأخرى كالنحو والصرف والعروض.

وإن المرء ليستطيع أن يخمن بأن جزءاً كبيراً من الخلاف البلاغي مرده إلى اعتماد خطة التقعيد، واتخاذ الخطاب القرآني مجرد شواهد، ولو أنهم حكموا المنهجية الأصيلة، وهي أن الفنون، التي يبحثون لها عن قواعد وحدود وأقسام، مجرد أدوات تساعد على فهم الخطاب، ووسائل تمهد السبيل إليه، لزال بينهم خلاف كثير، ولتخلص البديع من رهق مرير.

ثم إن الجري خلف القواعد والفنون من شأنه أن يلحق حاسَّة الذوق بالضمور، وذلك لأن البلاغي منهمك في إحكام القاعدة أولا، وهو إحكام عقلي صرف، وتبقى النصوص غائبة، فلا يساعد القارئ على تذوقها واستشعار جمالياتها، وليس للذوق حياة إلا بانتهاج سبيل التحليل، وجعل القواعد مجرد وسائل مساعدة، إن التماس البلاغة بين سطور التفسير «يخلصنا من كثير من سلبيات طريقة المتكلمين والفلاسفة في درس البلاغة حين يلامس الباحث صورها مبتدئا من النص لا من شيء آخر دخيل عليه، والبلاغة، إن لم تنهض بالذوق واستشعار الباحث لجمال النص، فليس من وراء دراستها إلا العناء والكد، وهذا هو حال المتأخرين، وجهوا همتهم لدراسة مجموعة من القواعد

التي خلفها الشيخان السكاكي والخطيب».[1]

غير أن الإنصاف يقتضي ألا يحتمل الشيخان وحدهما مسؤولية هذا النهج، بل يرتد جزء من المسؤولية إلى من خسف للبحث البلاغي معينه عبر تشييد طريق النظر التقعيدي مثل ابن المعتز وأبي هلال العسكري وغيرهما، فما المتأخرون إلا مقلدون في هذا المجال.

٣ - ضمور الحس النقدي الإصلاحي:

بالرغم من أنَّ أصحاب هذا الاتجاه أعلنوا سعيهم إلى إصلاح بديع القرآن، فقد أغفلوا توجيه النقد إلى بعض المفاهيم والقضايا، فظلت حاملة لبذور الأزمة وتجلياتها على حد سواء، فقد أفرد ابن النقيب لفن «حسن المطالع والمبادئ وحسن الافتتاح» بابا، وجاء تناوله له مفصولا عن تلمس العلاقات والروابط بين مطالع السور ومضامينها، ثم ذكر بابا آخر وهو «براعة الاستهلال»، ومع أن مفهوم هذا الأخير يماثل حسن المطالع، إلا أن ابن النقيب فرق بينهما، ولم يذكر مسوغات ذلك التفريق، واكتفى بالإحالة إلى أن التمييز بينهما موجود لدى الأقدمين، يقول: «هذا النوع قد قدمناه في فصل حسن المطلع، ولكن الزنجاني، رحمه الله، أفرد له بابا، فأفردناه على حكم ما أفرده، وكان في فصل حسن المطلع زيادات يحتاج إليها فذكرناها هاهنا، وهذه الزيادة التي اقتضت إفراده».[2]

وهي زيادات تتصل بالشواهد الشعرية، فلماذا لا تلحق جميعها بفن «حسن المطالع»؟؟

لقد كان على ابن النقيب أن ينقد منهج السابقين، لأنه لا يقوم على مسوغات

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، من كلام المحقق في المقدمة، ص: ٤٦ - ٤٧.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٩١.

دقيقة، فبذلك يصلح حال بديع القرآن، وتنمو ظواهره.

وعقد بابا لفن «الاستثناء»، واتبع في ذلك ابن أبي الإصبع، إلا أن ما يلاحظ على ابن النقيب أنه لم يسر على منهج صاحب «بديع القرآن» في التفرقة بين الاستثناء النحوي والاستثناء الصناعي، والفرق بينهما أن الصناعي لابد وأن يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه اللغوي[1] مما يدل على أن الاستثناء في مصنفات البلاغيين يراد به فن تتحقق فيه مقاصد وغايات متجاوزة لحدود الرجوع بواسطة الأداة في الاستثناء النحوي.

وهذا النوع من الاستثناء ملحوظ في فن آخر وهو «تأكيد المدح بما يشبه الذم»، فجميع شواهده تستخدم الاستثناء، فلماذا لا تلحق شواهده به، خاصة وأن في بلاغة الرواد ما يرجح ذلك، إذ سمى أبو هلال وابن رشيق والرازي «تأكيد المدح بما يشبه الذم» استثناء، ثم إن الشاهد الشعري الذي ذكره ابن النقيب في باب الاستثناء يشكل أبرز شواهد تأكيد المدح بما يشبه الذم عند غيره، وهو قول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب[2]

إن هذا المقترح مفض إلى التخلص من أعباء كثرة المصطلحات والتلقيبات، والإبقاء على القدر اليسير والضروري منها، لأن أساس البحث البلاغي أن يكون وسيلة مساعدة لتحليل الخطاب لا عنصرا عائقا بإشكالياته وتداخلاته.

٤ - إقحام فنون غير بديعية:

نظرا إلى كثرة الفنون التي أقحمت في مجال بديع القرآن إقحاما، فقد أفردنا لها مبحثا خاصا في الفصول المقبلة، مع التركيز على مجالاتها المعرفية

١- «بديع القرآن»، ص ١٢١.

٢- «ديوان النابغة»، ص: ٤٤.

الأصلية، وإبراز الدليل على ضرورة عودتها إليها.

وسنقتصر، هنا على الإشارة إلى مجموع الفنون التي ظن ابن أبي الإصبع وابن النقيب أنها من البديع، وهي ليست منه، وكان لابن النقيب دور كبير في ذلك الإقحام.

لقد أدخل أصحاب الاتجاه التصنيفي الإحصائي إلى حقل بديع القرآن فنونا نحوية مثل التعجب، والاستثناء النحوي لا البلاغي، والتعقيب المصدري، والنفي والإثبات، والضمائر وما يتعلق بها، والعطف، وتأكيد الضمير المتصل بالمنفصل، والخطاب بالجملة الفعلية والخطاب بالجملة الإسمية، ولام التأكيد، وأدرجوا فنونا تنتمي إلى علم العروض مثل «التوأم»[1] وأخرى تتصل بعلم الكلام والفلسفة والمنطق مثل «الاحتجاج النظري»، وهو المذهب الكلامي، والاستدراج، وخذلان المخاطب.

واعتبروا فنونا أخرى من علم بديع القرآن، وحقها أن تلحق بحقل التفسير، مثل: الحمد والشكر، والهدم، وبراعة المطلب، وحسن التوسل، والعتاب والإنذار، والتذكير، والمدح والذم، والشكاية، والرثاء والتعزية، والاقتضاء، والحل والعقد، وسنورد نموذجا واحدا، وهو فن «الحمد والشكر»، فقد تناوله ابن النقيب بقوله: «وقد اختلف العلماء فيهما، فقال قوم، وهم الجمهور: الحمد هو ذكر ما في الإنسان من المآثر الحسنة، والصفات المستحسنة، والشكر يقصد به مجازاة المنعم.. وقيل: إن الحمد والشكر سواء والذي أختاره أن الحمد أعم من الشكر»[2].

ثم شرع في تفسير اختياره، مؤكدا أن الحمد يكون لخصال متعددة، في حين يختص الشكر بالمنعم فقط.

١- «نفسه»، ص: ٢٣١.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٠٣.

وإذا كان محقق كتابه قد استغرب من إفراد ابن النقيب هذا القسم، واستنكر اعتباره من أقسام الفصاحة والبلاغة[1]، فإننا لا نقتصر على الاستغراب، بل ندعو إلى أن يعود فن «الحمد والشكر» إلى حقل التفسير، فهناك أصله وموطنه، أما أن يستنبت في حقل بديع القرآن، فذلك رأي بعيد، لأن من شروط اعتبار الفن بديعيا أن يتصل بالصيغة الأسلوبية للخطاب.

ولم يقتصر الإقحام على هذا المستوى، بل استسلم أصحاب هذا الاتجاه إلى منطق التكثير والابتكار إلى أن وصل بهم الأمر إلى اقتراح فنون متعسفة لا تليق بالخطاب القرآني.

وإذا كان لبحثنا موعد مع هذه الظواهر في أحد فصول الباب القادم، فإننا نختصر القول، هنا، لنؤكد أن ابن النقيب جعل من البديع القرآني فنونا متعسفة المفهوم، غريبة الأوضاع، مثل «التفقير» الذي يقول عنه[2]: «وهو أن يأتي في البيت ذكر نكتة أو بيت أو رسالة أو خطبة أو غير ذلك فيومئ إليها الشاعر أو الناثر، مثل قوله تعالى: ﴿ فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ ﴾[3] فإن أمرأ القيس أومأ إليه بقوله:

من القاصرات لو دب مُحْوِلٌ   من الذَّرِّ فوق الإتْبِ منها لأثَّرا[4].

وهو أول من يدرك أن القول بإيماءة امرئ القيس للصيغة القرآنية محال تصوره زمنيا وعقائديا، مع ما يتسلل، بين ذلك، من شبهة القول بتأثر القرآن بالخطاب الشعري السابق عليه، فكيف غاب عنه التفطن إلى هذه

١- نفسه، هامش صفحة ٤٠٣.

٢- «نفسه»، ص: ٤٤٩.

٣- سورة الرحمن/ ٥٦.

٤- «ديوان امرئ القيس»، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٤: ١٩٨٤. ص: ٣٣.

الاعتبارات؟؟.

وأدخل ضمن بديع القرآن فن «المزلزل» وساق له شواهده، وقد أفردنا لهذا الشأن فقرة خاصة في المباحث القادمة.

لقد كان ابن النقيب واعيا بشرط «المناسبة المقامية» في الاصطلاح، حريصا على أن يميز خطاب القرآن بمصطلحاته المنزهة له، ظهر ذلك عنده أثناء عرضه لمفهوم «الاطراد»، إذ اعتبره تعسفات لا تليق بالقرآن[1]، وعندما شرع في الحديث عن فن «الاستثناء والرجوع»، استدرك قائلا: «وأما الرجوع، فلا ينبغي أن يكون في القرآن منه شيء، لأن المتكلم به لا يليق بجلاله أن يوصف بالرجوع عن شيء»[2].

لكن هذا الإحساس بالمناسبة المقامية غاب عنه في كثير من المناسبات، وضمر لديه تحكيمه في سياق حديثه عن فنون متعسفة، مثل: التفقير، والمزلزل، والهزل الذي يراد به الجد، والغزل والتشبيه، والمخالفة مما نفصل القول فيه لاحقا، وجاء تناوله لها خاليا من أي إحساس بوجوب إفراد القرآن بمصطلحات تليق به في تفرده وتنزيهه.

٥ - التأثير السلبي على مسيرة البحث البديعي:

بقيت الإشارة إلى أن أخطر نتيجة سلبية للاتجاه التصنيفي الإحصائي هو أنه أثر في مسيرة البحث البلاغي اللاحق، فجاء تناول المتأخرين لبديع القرآن تناولا إحصائيا كميا، يبدأ فيه بذكر القاعدة ثم يثني بسوق الشواهد القرآنية. مع ما صاحب ذلك من توسيع لدائرة الخلاف، وتجزيء الآيات القرآنية ، وفصلها عن سياقاتها، ويكفي أن نطلع على جهود السيوطي في

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٥٠٥.

٢- «نفسه»، ص: ٣٥٩.

الموضوع، لندرك كيف أن التأثر كان بالغ الخطورة، فقد أحصى مجموعة من فنون البديع القرآني في مصنفيه «الإتقان» و «معترك الأقران» وتناولها بالمنهج التصنيفي الإحصائي، وأدخل ضمنها فنونا تنتمي إلى حقل التفسير والنحو والكلام، وفاته التنبيه على أنها فنون مقحمة يتعين إرجاعها إلى مواطنها الأصلية، كما أغفل رد الفنون المتعسفة، فذكر، هو الآخر «الاطراد» وغيره.

خلاصات واستنتجات:

هدفت الفقرات المتعلقة برصد الملامح العامة للاتجاه التصنيفي الإحصائي إلى الانتهاء إلى النتائج والخلاصات الآتية:

- لم يكن الاصطلاح على تسميته بالتصنيف الإحصائي نابعا من تهمة تقذف قذفا، وإنما ذلك راجع إلى أن أهم مكوناته تتمثل في التصنيف والإحصاء الدقيق لمختلف فنون البديع.

- لم يكن هذا الاتجاه بدعا في حقل الاشتغال البديعي، بل يمثل استمرارا طبيعيا للنشأة التي أحدثها ابن المعتز وتبعه فيها آخرون، أمثال أبي هلال العسكري وابن منقذ وغيرهما، وإذا كان البعض يرى في جهود ابن المعتز إنجازا مفيدا للبلاغة، لأنه حررها من التبعية للنقد، فإنه أحدث أزمة، إذ جعلها من علوم الآلة، تصرف الجهود، وتصنف الكتب للتعريف بقواعدها، وتعليم أساليبها، فخرج بها عن طبيعتها الأصلية باعتبارها بيانا يسوق إلى بيان، وذوقا يرفع الإنسان إلى مستوى إدراك الخطاب.

- استطاع هذا الاتجاه أن يحقق إنجازات محمودة، فقد أنفق جهدا في التحسيس بدور علم البيان في إدراك إعجاز القرآن، ودعا إلى إصلاح أمر البديع لأنه جسر الإحساس بالإعجاز، وسبيل اكتناه أسرار الأسلوب القرآني، وكانت لأصحابه التفاتات بيانية وذوقية تساعد القارئ على الشعور بجمالية الخطاب القرآني واتخاذها مقياسا تقاس عليها بقية الآيات والسور.

واهتم هذا الاتجاه ببعض القضايا المنهجية، فدعا إلى إلحاق بعض الفنون الفرعية بأصولها، وأكد أن الاصطلاح البديعي مباين للاصطلاح الكلامي والفلسفي.

- غير أن الباحث يسجل، في المقابل، أن هذه الالتفاتات بقيت ومضات على الطريق، ولم تتحول إلى منهج شامل يحكم أبجديات العمل ويهيمن على خطته، فظل البحث في البديع، عندهم، خاضعا لسلطة ثنائية اللفظ والمعنى، وتقسيم البديع إلى محسنات معنوية وأخرى لفظية، وسيطرت النزعة الكمية الإحصائية على مختلف مباحثهم حتى ولو جاء صنيعهم مخالفا لما قرره رواد البلاغة، وكان من أخطر النتائج السلبية في مصنفاتهم أنهم قلبوا العلاقة بين النص والقاعدة البديعية، ولم يفطنوا إلى أن القاعدة، مهما بلغت قيمتها، لا تعدو أن تكون وسيلة تمكن القارئ من اكتناه أسرار الإعجاز وبراعة الخطاب، فراحوا يعلون من شأن التقعيد على حساب الآيات، مجزئين لها من أجل أن توافق القياس المفهومي لما صنفوا من قواعد وتحديات.

وانتهى الاتجاه التصنيفي الإحصائي، وتلك أزمة ملحوظة، إلى ملء ساحة البديع القرآني بمصطلحات وفنون لا صلة لها به. وإنما هي وافدة من حقول معرفية أخرى مثل علم التفسير والنحو والعروض والكلام، وزادوا حقل البديع رهقا، إذ أضافوا إليه فنونا متعسفة تخرق شرط المناسبة المقامية الذي جعلته دراستنا أهم شرط يتعين على المصطلحات البديعية أن تخضع له، وقد بلغ من تعسف تلك المصطلحات والمفاهيم أنها توقع الخطاب القرآني في المحظور، وتنسبه إلى أوضاع مناقضة لأصل الأصول، ألا وهو تنزيه كلام الله عما لا يليق به في حكم العقول السليمة فضلا عن العقول الإسلامية.

إن هذه الهنات ترجع، في بعض مظاهرها، إلى أن الهدف التجميعي الإحصائي كان مهيمنا عند أصحابه، ومن هنا، فقد كان وصف أبي حيان الأندلسي لمشروع شيخه ابن النقيب ذا دلالة دقيقة في هذا السياق، إذ اختصر وصفه له في كلمة «الجمع»، يقول: «وقد صنف الناس في ذلك تصانيف كثيرة أجمعها ما جمعه شيخنا الأديب العالم أبو عبدالله محمد بن سليمان ابن

النقيب، وذلك في مجلدين قدمهما أمام كتابه في التفسير»[1].

ولا يمكن. في المهمات الإصلاحية، أن يكتفى بالجمع والإحصاء، بل لابد أن يشفع ذلك بالنقد والتقويم والاستدراك، وقد جاء الاتجاه التصنيفي الإحصائي ناقصا في هذا المجال، وهو ما يفتح الباب من جديد لاقتراح تصورات، وتقديم بدائل، نرجو أن يتسع لها صدر المباحث القادمة بحول الله.

---

١ - «مقدمة تفسير ابن النقيب». من مقدمة المحقق ص ٦٩. ومن ثم فقد حكم المحقق على أن الجهد الكبير لابن النقيب «ليس فيه كثير ابتكار وتفرد، فيمكن القول إن جهده انحصر في جمع هذا العمل الكبير من كتب السابقين، ومحاولة ترتيب ما جمعه بطريقة دقيقة» ص ٦٨، مقدمة التحقيق.

القسم الثالث

بديع القرآن: دراسة نقدية




الفصل الأول

الأزمة الآيلة إلى الفروع والقضايا

المبحث الأول: ضعف الاصطلاحية وتعسف المفاهيم

تمهيد:

في سياق تعدد مصطلحات بديع القرآن وتضخمها، وتكاثر تفريعاتها وأنواعها، يصبح من الراجح أن تتنابها مظاهر الضعف والقصور، خاصة في ظل التنافس والرغبة في الاهتداء إلى النصيب الأوفر من الفنون.

ولم يقتصر الأمر على إطلاق المصطلحات التي نبحث في ضعيفها وقويها، راجحها ومرجوحها، بل تعداه إلى تعسف ملحوظ في صياغة المفاهيم وتركيبها، مما أدى إلى أزمتين بارزتين أطلقت الدراسة على الأولى ضعف الاصطلاح، ونعتت الثانية بتعسف المفاهيم.

فهاهنا مطلبان مشتملان على دعوى ضعف اصطلاحية بعض فنون بديع القرآن، وتعسف مفاهيمها، مع ما يتطلبه السياق من بسط للأدلة، وتعليل للأحكام.

المطلب الأول: ضعف الاصطلاحية في مفردات بديع القرآن الكريم

يقصد بضعف الاصطلاحية أن «المصطلح» المقترح من قبل المفسر أو البلاغي لتأطير ظاهرة بديعية في القرآن لم يبلغ درجة القوة والإحكام، إما لعدم دقته ووضوحه، وإما لعدم تسمية مفهومه تسمية دالة، وإما لأنه لا يجنح بالمفهوم نحو التخصيص المخلص له من التعمييم والإجمال.

ولعل هذا العرض المجمل للأوصاف السالبة يثير إشكالية المعايير المحكمة، إذ الأمر لا يتعلق، أساسا، بوضع لائحة للمفردات التي لا تتمثل فيها عناصر الاصطلاحية، بل إنه ينصب، جوهريا، على المعايير المعتمدة في الحكم على

هذا «المصطلح» بأنه يتوفر على تلك الشروط وعلى ذلك بأنه يفتقر إليها، ثم على كيفية اشتغال تلك المعايير.

وهذه مهمة صعبة لا تدعي الدراسة أنها قادرة على إنجازها، وإنما قصارى جهدها أن تهرع إلى تلك المعايير، فتحسن تمثلها، حتى إذا حان وقت التطبيق، أخذت العزم على اختيار الطريق المفضي إلى المقاربة والتسديد.

على أن تاريخ الاصطلاح يشهد بأن المصطلح، في جزء كبير منه، يشتغل ذاتيا، إذ بعد أن يقترح ويقذف به في حلبة الاستعمال، يحرص المصطلح حرصا ذاتيا على أن يتقوى وينضج بأن يرد في سياقاته الملائمة، وأن يؤدي دلالته المفهومية أداء سليما بعيدا عن التداخل والاضطراب، فإن هو وفق إلى ذلك، حظي بصفة القوة، واكتسب تأشيرة الإقامة في عالم الاصطلاح، وإلا فإن مصيره الإهمال ثم النسيان. ويكاد المصطلحيون يجمعون على أن أهم شروط الاصطلاح هي:

- الخصوصية: وهو سر الفرق بينه وبين المعنى اللغوي المعجمي الذي يشكل القاسم المشترك بين عدة معان، ولعل في تعريف التهانوي إشارة إلى هذه الشروط فهو القائل «الاصطلاح هو العرف الخاص»(1).
- الوضوح: فيكون دالا على معناه دون لبس أو غموض أو تأول.
- الدقة: مبنى ومعنى، لأن الدقة من شروط التواصل السليم.
- الدلالة على معنى واحد غير متعدد(2).
- المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي(3).

1- التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» ج/3، ص: 23.

2- د. إدريس نقوري «المصطلح النقدي في نقد الشعر»، ص:8.

وانظر: د. الشاهد البوشيخي: «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ص: 53 - 60.

3- د. إدريس نقوري: «مدخل إلى علم الاصطلاح» ص:77.

- الاقتصادية: حتى تكون صيغته مختصرة قابلة للاستعمال والتداول، إذ قد يقوم طول العبارة عائقا محققا.

- ونضيف شرطا آخر حاسما، يتعلق بخصوصية الخطاب القرآني وهو أن يكون المصطلح، الذي يراد له أن يدخل حقل بديع القرآن خاصة، وأي حقل يرتبط بعلوم القرآن عامة، متصفا بـ«المناسبة المقامية»، ويقصد بها أن يكون لائقا بخطاب القرآن في جلاله وعظمته، وإذا انتفى هذا الشرط في مصطلح ما، فلا قيمة له مهما حظي بالاتصاف بالشروط الأخرى، ومهما كانت دلالته صحيحة في غير خطاب القرآن، لأن هذا هو الأصل، وما يراد بعده مجرد فروع، وإذا فسد الأصل، فسدت، تبعا لذلك، فروعه.

وقد أحكم الزركشي مبدأ المناسبة المقامية وما يقتضيه من شروط إحكاما دقيقا عندما أعلن الموقف الواضح بين يدي تعليله لرفض وصف الفواصل القرآنية بمصطلح السجع، «ولأن القرآن من صفات الله عز وجل، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها، وإن صح المعنى»[1].

وعلى ضوء هذا الإجماع، تهتدي الدراسة بهذه الشروط، فتجعلها معايير محكمة في اختبار العديد من مصطلحات بديع القرآن قبل الوصول في شأنها إلى حكم علمي بالضعف أو القوة.

وقد تبين، بعد معاودة الفحص وإجالة النظر، أن المفردات التي يختل فيها أحد المعايير السالفة أو معظمها، مما يجعلها موسومة بالضعف، محصورة في المرحلة الراهنة من البحث في اللائحة الآتية: العنوان، والمذهب الكلامي، أو إلجام الخصم بالحجة، وتجاهل العارف، والتمزيج، والاقتدار، والغزل والتشبيب، والإفراط في الصفة.

ونبادر إلى تأكيد حقيقة تاريخية، وهي أن اختبار المصطلحات لمعرفة

١- «البرهان في علوم القرآن»: ١/٥٤.

ضعيفها من قويها ليس بالأمر الجديد على البحث البلاغي القديم، فقد نشأ جدال بين البلاغيين حول قيمة بعض المصطلحات، وانصب نقدهم لها على تخلف أحد الشروط الاصطلاحية المعتبرة عند القوم، وسنعرض لنماذج منها في قابل التحليل، لكن نشير، تمثيلا، إلى نقد ابن أبي الإصبع لمصطلح التسبيغ الذي أطلقه الأجدابي أبو إسحاق صاحب «كفاية المتحفظ»، فقد أراد له أن يكون دالا على تشابه أطراف الجمل داخل الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ...﴾[1]، إذ تشابه الطرف الأول من الجملة الأولى مع الطرف الأول من الجملة الثانية في لفظ «النور» وتشابه الطرف الآخر من الجملة الثانية مع الطرف الأول من الجملة الثالثة في لفظ «المصباح»، وحصل التشابه نفسه في لفظ «الزجاجة»، في بقية الجمل.

إلا أن ابن أبي الإصبع يضعف مذهب الأجدابي، وذلك أن مصطلح «التسبيغ» لا يحيل على هذا المعنى إطلاقا، ولا يشير إليه لغويا واصطلاحيا، وذلك أن «أصل التسبيغ في اللغة الطول، ومن ذلك قولهم: درع سابغ، إذا كانت طويلة الأذيال»[2]، ومنه قولهم: نعمة سابغة، وأسبغ الله عليه النعمة: أكملها وأتمها ووسعها[3].

أما في الاصطلاح، فإن التسبيغ «متعين الدلالة عند علماء العروض، ومسوق للإحالة على «زيادة حرف ساكن على السبب الخفيف في آخر الجزء»[4].

والنتيجة الحتمية، بعد تخلف شرطي الوضوح والدلالة على معنى واحد غير متعدد، هي «ألا تكون تسمية أبي إسحاق لائقة بمسمى الباب».

١- سورة النور / ٣٥.

٢- «بديع القرآن، ص: ٢٢٩.

٣- «لسان العرب»، ج/٨، ص: ٤٣٣، مادة «سبغ».

٤- «بديع القرآن» ص: ٢٢٩، وانظر: «الوافي في العروض والقوافي» للخطيب التبريزي»، ص: ٢٠٨.

فمن خلال هذا المثال، يتضح أن اختيار المصطلحات أمر وارد ونهج مسلوك، وليس بمستطاع الدارس المعاصر إلا أن يواصل البحث مسترشدا بجهود من سبقوه، حريصا على ألا يهمل التحكيم الدقيق، والاختيار الرشيد.

١- العنوان:

من معاني العنوان اللغوية الظهور والعرض والأثر، وأصله اعتن بمعنى أعلم وظهر، مثل قولهم: اعتن ما عند القوم، أي أعلم خبرهم[1].

وعن الكتاب يعنه وعنونته بمعنى واحد، وهو العنوان، وسمي بذلك لأنه «يعن الكتاب من ناحيته»[2]. والعنوان: الأثر، وكلما استدللت بشيء تظهره على غيره، فهو عنوان له»[3].

وقد أخذ المفهوم الاصطلاحي للعنوان هذه المعاني اللغوية للدلالة على أن في الكلام ألفاظا تمثل «مفاتيح لعلوم ومداخل لها»[4]، وكأنها علامات ومراصد تدعو الدارسين إليها ليعلموا ما يكمن خلفها مثلما يدعو عنوان الكتاب القراء، ويوحي إليهم بباطنه.

وقد قسم ابن ابي الإصبع العنوان إلى نوعين:

- النوع الأول: تكون ألفاظه عنوانا لأخبار ماضية وقصص سالفة، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾[5]، فهي عنوان لقصة «بلعام».

- النوع الثاني: ما تضمن ألفاظا تمثل رموزا وإرشادات إلى العلوم، وسيجد

١- «لسان العرب»، ج/١٣، ص: ٢٩٥، مادة «عنن».

٢- المرجع نفسه، ج/١٣، ص: ٢٩٤.

٣- المرجع نفسه.

٤- «بديع القرآن» ص: ٢٥٧.

٥- سورة الأعراف/١٧٥.

القارئ حدولا لتلك الآيات ودلالاتها في مبحث «إقحام فنون ومباحث غير بلاغية»، لكن، وبغية توضيح معنى العنوان توضيحا تطبيقيا، فإننا نكتفي بذكر شاهد قرآني واحد، ننتزعه من شواهد ابن أبي الأصبع، وهو قوله تعالى: ﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلّٖ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٖ (٣٠) لَّا ظَلِيلٖ وَلَا يُغۡنِي مِنَ ٱللَّهَبِ ﴾[1]، ففيها، بنظر القائلين بالعنوان، عنوان العلم المنسوب إلى إقليدس، وهو علم الهيئة والهندسة، لأن «الشكل المثلث أول الأشكال، وهو أصلها، ومنه تتركب بقية الأشكال، وهو شكل إذا نصب في الشمس كيفما نصب على أي ضلع من أضلاعه، لا يكون له ظل لتحديد رؤوس زواياه. فأمر الله سبحانه هؤلاء الجهنميين بالانطلاق إلى هذا الشكل تهكما بهم»[2].

ونحن، حين نختبر مفردة «العنوان» في جانبها الاصطلاحي، مؤجلين تهافت دلالته وعلاقته بالإعجاز العلمي إلى حينه، ندرك أنه اختل فيها شرطا الوضوح والدلالة المختصة، وذلك أن كلمة «العنوان» لا تحيل على ما أراده ابن أبي الإصبع في التداول العام إلا بنوع من التأويل البعيد، والمجازات العديدة، لأن النطق بها أو سماعها يصرف الذهن إلى معاني الظهور والعرض التي تمارسها عناوين الكتب وألقاب المصنفات، وإن هذه الدلالة لتتلبس بمفردة العنوان تلبسا غير قابل للنزع أو التخلص، فأنى لدلالة العنوان، بالمعنى المقترح من قبل ابن أبي الأصبع، أن تنافس هذه الدلالة الأصلية، أو تنازعها في الإحالة والتحديد؟؟

لقد سعى ابن أبي الإصبع إلى أن يضيف دلالة جديدة لمفردة «العنوان» لكنه لم يفلح في ذلك، لأن الدلالة القوية تمحَّضت لمعنى الظهور والعرض والتسمية والديباجة، ولم تترك أي هامش لأن تستصحب معها الرموز والإحالة إلى

١- سورة المرسلات / ٣٠-٣١

٢-«بديع القرآن» ص: ٢٥٧.

علوم جديدة ومعارف دقيقة.

وخلاصة القول، إن لفظ «العنوان» ضعيف الاصطلاحية، بسبب عدم توفره على شرطي الوضوح والدلالة الخاصة، وهو لا يحيل على معناه إحالة دقيقة، لأنه يتلبس بدلالة العنوان في الكتاب، أي تسميته وديباجته، أو ما يدل ظاهره على باطنه[1]. لأن «عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في أوله»[2].

٢- المذهب الكلامي:

إذا كانت هذه الدراسة ترجح أن يلحق مصطلح «المذهب الكلامي» بمباحث علم الجدل والكلام، وأن تنفصل علاقته ببديع القرآن، فقد صار من اللازم، منهجيا، أن يؤجل تحديد معناه، وذكر مختلف الإشكالات المتعلقة به إلى تلك المناسبة من البحث.

لكن الأمر، في بعض جوانبه، على خلاف ذلك، إذ أن مصطلح «المذهب الكلامي» يثير، إضافة إلى الإشكال السابق، قضية تمتعه بالمواصفات الاصطلاحية المعتبرة أو خلوه منها، ومن تم، وجب فحصه في هذه المناسبة الخالصة لإبراز ضعف الاصطلاحية في مفردات تنسب إلى البديع القرآني.

فقد تقرر بدءا بأن خطاب القرآن متفرد في أساليبه ومعانيه، وطرائق بيانه، وأنماط تأليفه، وهذا الذي يليق بكتاب الله، ولكن القول بنسبة المذهب الكلامي إلى العديد من آياته من شأنه أن يوهم بتشابه الطريقتين، وتقارب الموردين.

ثم إن ذلك القول مشعر بأن مذهب أهل الكلام سابق على القرآن، وأن هذا الأخير استفاد من طرائقهم في الاحتجاج، وثقف أساليبهم في الاستدلال

١- «لسان العرب» ج ١٣، ص:، مادة «عنن».

٢- «الإتقان في علوم القرآن»، ج/٣، ص:٣١٩.

كالسبر والتقسيم والمناقضة والاستدراج وغيرها.

ويتقوى هذا الشعور عند الوقوف على بعض تعريفاتهم للمذهب الكلامي مثل قول القزويني بأنه «يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريق أهل الكلام»[1].

ومعلوم أن طريق أهل الكلام مستمد، في بعض جوانبه من أساليب القرآن، فهو مذهب قرآني بالأصالة، كلامي بالتبعية، وليس العكس.

ولعل بعضا من هذه الاعتبارات كانت تقبع خلف تحرج ابن المعتز من نسبة أي آية إلى المذهب الكلامي، بل لم يهتم بتعريفه، ونسبه إلى التكلف، وحكم عليه بأن لا وجود لأنماطه في القرآن الكريم. وهو حكم كفيل بالدفع إلى إعادة النظر في مفهوم المذهب الكلامي ومصطلحه، بالرغم من نسبته التاريخية إلى الجاحظ، إذ لا ينبغي للاقتناعات الفكرية للأعلام أن تصرف الدارس عن المراجعة والنقد والتمحيص، بل لربما كانت سلطة الأعلام والإبقاء عليها، أحد العناصر الحاسمة في إرساء قواعد البلاغة والبديع، وتثبيت مبادئهما[2]، ولو على أسس غير سليمة في جوانب منها.

وقد يكون تحرج ابن المعتز هاديا للزركشي لأن يبقي على المفهوم، ويلفظ المصطلح، واضعا مكانه مصطلح «إلجام الخصم بالحجة»[3].

٣ - إلجام الخصم بالحجة:

وهو مصطلح قد يحل الإشكال من جهة، لأنه يحافظ على شرط المناسبة في التلقيب الاصطلاحي لبديع القرآن، لكنه يبقي عليه من جهة ثانية، وذلك

١- «الإيضاح» ج٦، ص: ٥١٦.

٢- د. حمادي صمود: «الخلفيات الإيديولوجية في التراث البلاغي العربي» ص:١٤٩، مجلة: «كلية الآداب» بفاس، عدد٦، سنة ١٩٨٢ - ١٩٨٣.

٣- «البرهان في علوم القرآن»: ج٣ - ص: ٤٦٨.

لأنه يختل فيه شرط الاقتصاد اللغوي، فهو مصطلح يضم عبارة طويلة تتكون من ثلاث مفردات تمثل كل واحدة منها مصطلحا بذاته.

ونحن، في نقدنا هذا، لا ندعو إلى اقتراح بديل مصطلحي، لأننا ذاهبون مذهبا حاسما بخصوص «المذهب الكلامي» أو «إلجام الخصم بالحجة» يقوم على إخراجه من حقل بديع القرآن، وإلحاقه بمباحث علم الجدل والكلام للأدلة التي نسوقها في حينه بحول الله.

وعلى افتراض بقائه في ساحة بديع القرآن، فإننا نلفت نظر الدارسين إلى أن ابن النقيب اختار له مصطلحا قد يكون مقبولا في ميزان الشروط الاصطلاحية، وهو «الاحتجاج النظري»[1]، وقد مثل له بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾[2] وغيرها.

٤ - تجاهل العارف:

اعتبره ابن المعتز من محاسن الكلام، كما هو مسجل في التسمية الواردة في المهاد النظري، ولم يذكر له شاهداً من القرآن[3]، وذكر السكاكي مفهومه، ورفض إطلاق مصطلح «تجاهل العارف» عليه، واستبدل به مصطلح «سوق المعلوم مساق غيره»، وقال: «ولا أحب تسميته بالتجاهل[4]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[5].

كما أن الزركشي أهمل صياغته الاصطلاحية. وأقام مقامها صياغة طويلة وهي: «إخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة لضرب من

١- ابن النقيب«مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٠٢.

٢- سورة يس/٦٢.

٣- «البديع» ص: ٦٢.

٤- «مفتاح العلوم» ص :٦٢.

٥- سورة سبأ/٢٤.

المسامحة وحسم العناد» وذكر له الشاهد القرآني السابق، ووجه المفارقة فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم أنه على الهدى وأنهم على الضلال، لكنه أخرج الكلام مخرج الشك تغاضيا ومسامحة، ولا شك عنده ولا ارتياب»[1].

ولنا عودة إلى صياغة الزركشي بعد الانتهاء من مصطلح «تجاهل العارف».

إن أنضج تعريف لتجاهل العارف هو ما نجده عند العلوي اليمني، يقول فيه: «وأما وضعه في اصطلاح علماء البيان، فهو منقول إلى فن من فنون البديع، وهو أن تسأل عن شيء تعلمه موهما أنك لا تعرفه، وأنه مما خالجك فيه الشك والريبة وشبهة عرضت بين المذكورين، وهو مقصد من مقاصد الاستعارة يبلغ به الكلام الذروة العليا»[2].

إن ما يحيل إليه مصطلح تجاهل العارف من مفهوم موجود في الخطاب القرآني، وليس بمستطاع أحد أن يرده، لكن الكلام، هنا، يتعلق بالصيغة الاصطلاحية لأن عرضها على الشروط المقررة يكشف عن ضعفها وعدم صلاحيتها.

وكان بإمكان من عاصر السكاكي، أو جاء بعده أن ينقب عن سر رفضه له، واقتراح بديل مصطلحي له، لكن ذلك لم يحصل باستثناء إشارة عابرة أوردها د. عبد المنعم خفاجي للدكتور أحمد موسى في ختام كتاب «الإيضاح للقزويني» جاء فيها: «وليس للسكاكي فيها من جديد سوى إطلاق اسم «سوق المعلوم مساق غيره» على ما كان يعرف عند المتقدمين باسم «تجاهل العارف» وكأنه لم يحب أن يطلق عليه اسم تجاهل العارف لوروده في القرآن الكريم»[3]،

١- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص:٤٠٩.
٢- «الطراز»، ج/٣، ص: ٨٠.
٣- «الإيضاح»، ج/٦ - ص: ١٩٣.

ويتضح من صيغة «كأن» تردد الباحث في اعتبار ما ذكر علة لاقتراح السكاكي مصطلحا بديلا.

وقد آن الأوان لإثارة السؤال الآتي: لماذا رفض صاحب «المفتاح» مصطلح «تجاهل العارف»؟؟

إن للمشتغلين بتحليل أساليب القرآن وبيان إعجازه أن يقولوا كلمتهم هنا، وإذا كان جل الباحثين متفقين على أن الموضوع يحدد منهجه، فإن الاصطلاح جزء من المنهج، وإن الاشتغال بخطاب القرآن يفرض علينا اختيار منهج يستجيب لمقتضيات تنزيه الكلام والمتكلم به.

ولعل من مقتضيات هذا التنزيه ألا تطلق مصطلحات لها حمولات بشرية. واعتبارات عرفية لدى المتخاطبين، ومن تم يترجح الميل إلى ترك مصطلح «تجاهل العارف»، ففي التجاهل بُعْد بشري، إذ يعود أصله إلى تجاهل بمعنى أظهر الجهل، وأرى من نفسه الجهل وليس به[1]، وليس ذلك من صفات الله في شيء، فالله منزه عن أن يكون له ما يكون للناس من تحايل وتظاهر وادعاء - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- .

وأما «العارف»، القطب الثاني في الصيغة الاصطلاحية، فإنه صفة إنسانية لأنها «مسبوقة بجهل، بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف»[2]، أي إن صفة العارف محرمة في حق الله تعالى، ما دامت ترد قرينة الجهل السابق عليها، ولا يتصور جهل سابق في حق الله، لذلك وجب أن يوصف بالعالم كما تشهد بذلك العديد من الآيات.

١- «لسان العرب» ج/١١، ص: ١٢٩، مادة «جهل».

٢- الجرجاني: «التعريفات» - تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط/١ - ١٩٩٢، ص: ٢٨٣.

ولهذه الاعتبارات كلها، يصبح إزاحة مصطلح «تجاهل العارف» من حقل بديع القرآن ضربة لازب.

ولله در الشيخ علي الجرجاني، فقد استوعب كلام السكاكي استيعاب البلاغي المسلم، وأدرك سر نفوره وتنفيره من مصطلح «تجاهل العارف» وعلل ذلك بقوله: «وذلك لكثرة مجيئه في الكلام المجيد الموجبُ إطلاق التجاهل عليه للعذاب الشديد»[١].

ولا يظن ظان أن رفضنا لهذه الصفة مؤذن بقبول اصطلاح السكاكي أو اصطلاح الزركشي، فليس ذلك من أهداف هذه الدراسة، سيما وأن اصطلاحيهما ترد عليهما من الطعون ما يرجح ضعفهما، فمصطلح «سوق المعلوم مساق غيره» طويل العبارة، فلا يتحقق فيه شرط الاقتصاد اللغوي المنشود الذي يمثل دعامة التداول المصطلحي والاستعمال الإيجابي وفق متطلبات الأسلوب الوظيفي الذي يميز عمل المصطلحيين[٢].

وهذا الكلام ينطبق، من باب أولى، على صيغة «إخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة لضرب من المسامحة وحسم العناد»، فهي تأليف أطول، وإلى كونها فقرة أميل، فكان رفضها، لذلك، أصوب، لأن«هناك سمة أساسية للمصطلح العلمي، فينبغي أن يكون لفظا أو تركيبا، وألا يكون عبارة طويلة»[٣]، وهذه السمات منفية من عبارة الزركشي[٤].

١- علي الجرجاني: «مختار الأخيار في فوائد معيار النظار في المعاني والبيان والبديع والقوافي»، تحقيق: عمو عسو، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف د. جعفر الكتاني سنة ١٩٩٠، مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط تحت رقم (٤١٤ عسو).

٢- د. فهمي حجازي: «الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، ص: ١٥.

٣- نفس المرجع والصفحة.

٤- ورد في كلام الزركشي توظيف لمصطلح السكاكي، لكن يبدو أن بعبارته خللا يحتاج إلى تصويب فقد قال: «وإنما أورد الكلام في الآية على طريق سوق غير المعلوم مساق غيره» (البرهان، ج/٣، ص: ٤٠٩)، ولعل الصواب: سوق المعلوم مساق غيره» ، والله أعلم.

ولم يبق، بعد هذا، إلا أن يقترح لهذا الأسلوب القرآني مصطلح يحيل على دلالته إحالة دقيقة، ويتصف بالشروط الاصطلاحية اللازمة.

وبنظرنا، فإن أي اقتراح يتطلب التمهيد له بالمستندات العلمية والمسوغات المنهجية.

ومن ثم فإن المتأمل في شواهد «تجاهل العارف» يرى أنها تشترك في كونها ترد وفق أسلوب الاستفهام، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ﴾[2] التي قال عنها الزركشي: «أورده على طريق الاستفهام»[3].

وقوله تعالى مخاطبا عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[4].

وقد التفت الإمام العلوي اليمني إلى هذا المشترك الأسلوبي، وقرر بأن «الاستفهام جامع لها جميعا»[5]، ومادام أسلوب الاستفهام حاضرا في مختلف شواهد تجاهل العارف القرآنية، ووجدناه حاضرا في الشواهد الشعرية، فلماذا لا تتم صياغة مصطلحه انطلاقا من هذا المشترك؟ ولماذ لا يصطلح على تلقيبه، مثلا، بـ «الاستفهام الإنكاري»، لأن من مقاصده ووظائفه الإنكار والتوبيخ والتعريض وغيرها من الوظائف التي ذكرها القزويني[6]، والعلوي

١- سورة سبأ/٢٤.

٢- سورة محمد/٢٢.

٣- «البرهان»، ج/ ٣، ص: ٤٠٩.

٤- سورة المائدة/١١٦.

٥- «الطراز»، ج/٣، ص: ٨١.

٦- «الإيضاح» ،ج/ ٦، ص: ٥٣٢.

اليمني [1] [2]، وما إيرادنا للقيد الوصفي «إنكاري» إلا من أجل تمييزه عن الاستفهام النحوي الذي يأتي لوظائف مغايرة.

٥ - التمزيج:

لم يكن بإمكان هذه الدراسة أن ترتاح إلى ما حكم به د. حفني شرف من أن التمزيج فن يعد من مبتكرات ابن أبي الإصبع التي لم يسبق إليها [3]، وذلك أن فائدة البحث المصطلحي والمنهجي لا تقتصر على ذكر السابق والمسبوق، وإنما تتمحض، بالأساس، لدراسة بنية المصطلح نفسه، واختبار خصائصه لمعرفة قويها من ضعيفها، وفحص قدرته على التداول السليم والاستعمال الصحيح.

ولعل مصطلح التمزيج من المصطلحات التي يتوجب إخضاعها لهذه العمليات نظرا لما يثيره من إشكالات لا تختص بضعف الاصطلاحية فقط، بل تتعداه إلى مشكل التداخل والاضطراب والتعدد الاصطلاحي الخالي من فائدته العلمية.

ولابد من الاقتصار على مستوى ضعف الاصطلاحية، مؤجلين الحديث عن مشكل التداخل والاضطراب، وتعدد المصطلحات المحيلة إلى مفهومه إلى مكانها المناسب من البحث.

لقد عرف ابن أبي الإصبع التمزيج بقوله: «وهو أن يمزج المتكلم معاني البديع بفنون الكلام بشرط أن يكون ذلك في الجملة الواحدة أو الجمل من

١- «الطراز»، ج/٣، ص: ٨١.

٢- يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، من مصنفاته: «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»..

٣- انظر هامش صفحة ٢٤٦ من «بديع القرآن».

النثر، والبيت الواحد من الشعر أو البيوت»[1]، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿ قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ ﴾[2].

ففي هذه الآية مدح لله وتأدب معه، وهجاء للمكذبين الذين أصابهم عقاب الله ولم يكن ليصيبهم إلا لأنه الحق من عند الله الذي بعث الأنبياء مبشرين ومنذرين، وقد جاء الهجاء متضمنا في الآية ولم يصرح بلفظه الخاص لما فيه من التنفير[3].

وبالإضافة إلى تداخل المدح بالهجاء، وهما من فنون الكلام عند ابن أبي الإصبع، فقد اشتملت الآية على معاني البديع، وقد تكلف في استنباط أربعة عشر ضربا من البديع، وهي الإرداف، والايضاح، والتتميم، والمقارنة، والافتتان، والإدماج، والإيجاز، والائتلاف، والتهذيب، وحسن البيان، والتمزيج، والإبداع، والتمثيل، والتوليد[4].

وامتزجت هذه المعاني البديعية بفني الأدب والمدح والهجاء، وهذا هو معنى التمزيج عند ابن أبي الإصبع.

وإليه تتوجه الملحوظات الآتية:

- إن مصطلح «التمزيج» لا يحيل بالضبط على نوعية المزج وعناصره، ومن ثم فإن أي خطاب قابل لأن يوصف بالتمزيج، ما دام من الضروري أن يحمل غرضا، أو فنا كلاميا من جهة، إما مدحا أو هجاء أو فخرا أو رثاء أو وصفا. ومن جهة ثانية، لا بد أن ترد تلك الفنون الكلامية أو الأغراض الموضوعية في صياغة تشبيهية أو كنائية أو بديعية، وهذا يعني، في المحصلة النهائية، أن

١- «بديع القرآن» ، ص: ٢٤٦.

٢- سورة الأنبياء/١١٢.

٣- «بديع القرآن» ، ص: ٢٠٨ - ٢٠٩.

٤- المرجع نفسه، ص: ٢٠٩ - ٢١١.

الخطاب الأدبي هو خطاب تمزيجي بالدرجة الأولى.

- ونتيجة لما سبق، فإن التمزيج يصبح هو «الإبداع» بالمعنى الذي يقصد به «أن يشمل الكلام على عدة ضروب من البديع»[1]، وهو «التعليق» و «الإدماج»، ما دام معناها لا يخرج عن «أن يدمج مدحا بمدح، أو هجوا بهجو، أو معنى بمعنى»[2].

فلماذا ننصرف عن مصطلح «الإدماج»، بمواصفاته الاصطلاحية المتمثلة في وروده على نسق الاشتقاق الصحيح، وسلامة النطق به، وخلوه من التوارد والتداخل، ونقبل بالتمزيج الذي لا يتضمن تلك الصفات.

- فهو ثقيل في النطق بسبب تقارب التاء والزاي والجيم في المخرج، ثم إن المصدر الفصيح لفعل مزج، هو المزج وليس التمزيج الذي ورد في صيغة التفعيل الدالة على نوع من الجهد والتكلف.

وإذن، فإن التشويش الذي يلحق لفظ «التمزيج» دلاليا، إذ أنه لا يحيل على معناه إحالة دقيقة، ومفهوميا، إذ أن مفهومه يتقاطع مع مفهوم الإبداع والتعليق والإدماج، وصوتيا، ما دامت آثار الثقل بادية عليه، قلت: إن ذلك التشويش منته بمفردة «التمزيج» إلى أن تنسحب من حقل الاصطلاح، تاركة مفهومها ليعانق مصطلح «الإدماج» ويلتبس به، ففي ذلك خير كبير لبديع القرآن.

٦- الاقتدار:

إن الخطاب القرآني، مثل غيره من الخطابات، يمثل ركنا ضمن عملية تواصلية يتمثل قطباها في المرسل وهو الله عز وجل، والمتلقي وهو الإنسان، ومع

١- «معترك الأقران»، ج/١ ص: ٣١٨.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٢٦.

تميز هذين القطبين عن القطب الثالث الذي هو الرسالة القرآنية، فإن بعض البلاغين، انجذابا إلى تيار التنافس في استنباط فنون البديع من القرآن، والتكثير من أنواعها وأضرابها، يحصل لهم اضطراب أثناء اشتغالهم، فينسبون صفات إلى الخطاب، ويطلقون مصطلحات تعين تلك الصفات، وهي، في الأصل، صفات ترتد إلى المرسل للخطاب.

ونلمس أوضح مثال على هذا الاضطراب في لفظ «الاقتدار»، فقد أريد له الإحالة على أن «يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة، وطورا يبرزه في صورة الإرداف، وآونة يخرجه مخرج الإيجاز، وحينا يأتي به في ألفاظه الحقيقية»[1].

ومن شواهد ذلك ورود القصص القرآني وفق صيغ متعددة مثل قصة موسى وإبراهيم وغيرهما، فالذي يظهر للقارئ منذ الوهلة الأولى أنها قصص متشابهة، لكن، عند التأمل، يتضح كيف تأتي في صور مختلفة، وقوالب من الألفاظ متعددة.

لكن الاقتدار، بالمعنى السابق، يتعلق بالمُرسِل المقتدر على تنويع الخطاب وتحويله في الدلالات المتشابهة والمعاني الواحدة، وهو يرتد إلى هذه القدرة التي وصف القرآن بها خالق الوجود ومنزل الكتاب.

وبهذا، يتضح الخلل في لفظة «الاقتدار» فهي تحيل على صفة في المرسل وليس الرسالة، فتبتعد عن موضوع الاصطلاح ومجاله وهو الخطاب القرآني في أبعاده النظمية والأسلوبية.

١- «بديع القرآن»، ص: ٢٨٩، وانظر «معترك الأقران»، فقد أعاد كلام ابن أبي الأصبع بكامله.

ومن المثير للانتباه أن ابن أبي الإصبع كان قد أطلق على تلك الظاهرة مصطلحا آخر وهو «التصريف»، وذلك في كتابه «تحرير التحبير»، وقدم له الدلالة نفسها التي فسر بها مفهوم الاقتدار، ولعل مصطلح «التصريف» أقدر على وصف التنويع الذي تقوم به الرسالة، باعتبارها خطابا بالدرجة الأولى، لا بوصفها مرتدة إلى صاحب الرسالة.

ثم إن كلمة «الاقتدار» مشعرة بأن صاحبها يتكلف ويجهد في الوصول إلى تلك الدرجة من البيان، وهذا لا يصح تصوره في حق الذات الإلهية.

وإذا أضفنا إلى كل ما سبق، أن لفظ «الاقتدار»، بوروده إلى جانب «التصريف»[1]، عند العالم البلاغي الواحد، لهو دليل على أزمة الاضطراب في المصطلح، إذ ما هي الاعتبارات العلمية التي تجعل المصنف يقترح مصطلحين، ويصف بهما مفهوما واحداً؟؟ مع أن من شرط الاصطلاح أن يكون المصطلح الواحد دالا على المفهوم الواحد، إلا إذا ظهر له، لاحقا، أن

١- لقد اعتبر محقق كتاب «بديع القرآن» وتحرير التحبير» السيد حفني محمد شرف أن مصطلح «التصريف» أو «الاقتدار» والتمثيل لهما بشواهد قرآنية من الأمور التي سلمت لابن أبي الإصبع، ولم يسبق إليها.

وهذا غير صحيح عند التحقيق التاريخي لنحت المصطلحات وتداولها والتمثيل لها بما يناسب من آي القرآن، ففي القرن الرابع الهجري، كتب الرماني رسالة في إعجاز القرآن، ضمنها مفهومه للبلاغة التي لا تتجاوز عنده عشرة أقسام كبيرة، كما عرضنا لها في مبحث الاتجاه الإعجازي ضمن فصول الباب الثاني، وجعل القسم السابع خاصا ببلاغة التصريف وعرفه بما يماثل تعريف ابن أبي الإصبع السابق، وذكر حكمته، وختم كلامه بإبراز قدرة الله على أن يأتي في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة في أعلى طبقاتها (ثلاث رسائل في الإعجاز، ص: ١٠١ - ١٠٢).

وقد وجب، عندنا، التنبيه على هذا الخطأ لما له من تأثير على الدراسات المعاصرة، ففي رسالته حول«المنهج النقدي والبلاغي في تراث ابن أبي الإصبع»، ذهب الباحث البكري مصطفى إلى أن ابن ابي الإصبع سباق إلى اقتراح مصطلح «التصريف» ، مقتفيا في ذلك سبيل د. حفني شرف، وهذا، استنادا إلى كلام الرماني نفسه، غير صحيح.

(انظر رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا، وهي مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، رقم ٩٥٦,٨٠١).

مصطلحه الأول غير علمي، أو هو مفتقر إلى القوة الاصطلاحية، فمن من واجبه، علميا، أن يستبدل غيره به، وينبه على علة استبداله وسبب تغييره.

٧ - الغزل والتشبيب:

ما كان لهذه الدراسة أن تقف عند هذين المصطلحين، لولا ورودهما عند ابن النقيب في مقدمة تفسيره، وذلك لأنهما متعينان في دلالتهما المفهومية عند نقاد الشعر وعلمائه، ولا يجادل أحد من الدارسين في قدرتهما على تحديد معناهما تحديدا دقيقا.

لكن أن يستعملا في وصف خطاب القرآن، فتلك قضية تحتاج إلى نقد ورد، نظرا لتخلف شرط المناسبة المقامية من جهة، وعدم إحالتهما، بدقة على ما يحيلان إليه في عرف الشعراء والنقاد.

فقد عرف الغزل بأنه «التصابي والاشتهار بموادة النساء»[1]، واتخذ ترقيق القرآن للقلوب مدخلا إلى حديثه عن استمالة النفوس إليه، حيث إنه «لا يسمعه أحد إلا ومال إليه قلبه، وامتلأت به جوانبه، وانطوت على مثل جمر العصا ضلوعه، وجرت على صفحات خده دموعه، وفيه من وصف الجنة ونعيمها، ومنازل الزلفى وطيب رسومها ما يشوق القلوب إلى لقائها، ويسوق النفوس إلى الحلول بفنائها»[2].

واستشهد بقوله تعالى: ﴿ مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ﴾[3]، وغيرها من الآيات التي قال إن القرآن يحتوي على نوع كبير منها.

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٣٣.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٣٤ - ٤٣٥.

٣- سورة محمد/ ١٥.

وعندما انتقل إلى مصطلح «التشبيب»، عرفه بأنه «اللفظ الدال على محاسن النساء ومحاسن أخلاقهن، وتصرف أحوال الهوى معهن، ويدخل فيه الشوق والتذكير لمعاهد الأحبة»[1].

ومثل بقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾[2]، وقوله: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾[3]، وقوله: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ أَتْرَابٌ﴾[4].

إن عرض مصطلحي الغزل والتشبيب، بمفهومهما المتداول، على ميزان الاصطلاح يكشف عن قصور في الأدب مع الخطاب القرآني، إذ القول بنزاهته يلغي، منطقيا، التمحل في نسبة الغزل والتشبيب إلى مخاطباته، أو التعمل لاستنباط شواهدهما منه، إذ الغزل والتشبيب حالتان بشريتان تدلان على الهوى من جهة، والافتتان بمحاسن النساء من جهة ثانية[5]، فكيف يليق تعديتهما إلى أسلوب القرآن؟؟

ألم يكن الأجدى والأجدر، بعد قراءة شواهد الغزل عند ابن النقيب، اقتراح مصطلح دال على فحوى الآيات دلالة صريحة وهو «الرقائق» مثلا، فالظن الغالب أنه المقصود من كلامه، لكن الافتتان بالغرابة في الاصطلاح والاستنباط حال دون الإفصاح عن مراده.

وبهذا يكون المصطلحان مخلين بشرط المناسبة المقامية. أما القول بالتشبيب في القرآن، فهو لا يحيل على معناه إحالة دقيقة، إذ يلتبس بالتشبيب عند الشعراء، مما ينفي عنه شرط الدقة والدلالة على معنى واحد. ومن

١- المرجع نفسه، ص: ٤٣٦.

٢- سورة التحريم/٥.

٣- سورة الرحمن/٧٢.

٤- سورة ص/٥٢.

٥- «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج/٢، ص: ٤٦١.

الضوابط الاصطلاحية أنه حين يكون عندنا مفهومان، فالواجب، في سياسة الاصطلاح، أن يفرد لكل واحد منهما مصطلحه المعين له والخاص به.

وإذا تبين لابن النقيب أن في القرآن مظاهر من وصف النساء وامتداحهن، فليقترح له مصطلحه المباين لمصطلح التشبيب ذي الحمولات البشرية القائمة على الشوق وضعف النفس والاستسلام للهوى القتال.

وإن ما أورده للتشبيب من شواهد قرآنية لا يستقيم مع الفهم المتداول عند نقاد الشعر، لأن المقصدين مختلفان بين الشعراء والله عز وجل، فالأولون يقصدون إلى إبراز مسوغات خضوعهم للشوق والتذكر والهوى، حتى يكون لهم عذر بين الناس، أما الله عز وجل، فيقصد إلى إبراز الصفات الحميدة التي على النساء أن يتحلين بها، وهو، حين يعرض لصفات نساء الجنة، فلمقصدية التأثير النفسي، وإشعار المؤمنين بتنعم الله عليهم، إذ جعل لهم نساء الآخرة في تلك الدرجات من الكمال. ولهذه الاعتبارات فرع الإمام الطيبي للتشبيب فروعا، وجعل أولها التغزل قبل التمدح، ولم يذكر له أي شاهد من القرآن[1]، شعورا منه بأن التلقيب لا يجوز في حق الكتاب المبين.

٨ - الإفراط في الصفة

ترتد هذه الصيغة إلى ابن المعتز، فهو من أطلقها، واعتبرها من محاسن الكلام[2]، وأخذها منه ابن أبي الإصبع، وجعلها عنوانا لأحد أبواب بديع القرآن، وهي، عنده، «أن يذكر المتكلم حالا لو وقف عندها لأجزأت، فلا يقف عندها حتى يزيد في معنى كلامه ما يكون أبلغ في معنى قصده»[3].

١- الطيبي «التبيان في علم المعاني والبديع» ص: ٣٧٠.

٢- «البديع» ص: ٦٥.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٥٤.

وقد استوعب هذا الباب، عنده، مختلف أضرب الإفراط في الصفة وشواهدها من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُۥ جِمَـٰلَتٌ صُفْرٌ ﴾[2].

وبتأمل صيغة «الإفراط في الصفة»، يتضح أن لفظة الإفراط تستوعب حمولة سلبية، إذ من معاني الإفراط: «الإعجال والتقدم قبل التثبيت، والإفراط: الزيادة»[3]، وقد غلب استعمالها للدلالة على الزيادة غير المحمودة، وغير المرغوب فيها، ومن ثم، لا يتصور إفراط في حق كلام الله. زد على ذلك، فإن صياغة المصطلح وردت طويلة، أما تخصيص الإفراط بالصفة، فهو تخصيص لا مسوغ له، لأن الإفراط، كما يتصور في الصفات، يتصور في الأفعال والأحداث والتشبيهات وغيرها، فلا معنى لحصره في الصفة.

والغريب أن غير ابن أبي الإصبع يسمي مفهوم «الإفراط في الصفة» مبالغة، وهو مصطلح ورد عند قدامة بن أبي جعفر، ونقل ابن أبي الإصبع تعريفه له حرفيا، وقد استند صاحب «نقد الشعر» إليه في الدفاع عن الغلو في الخطاب الأدبي، ومناصرة من يقول به ويفضله على مبدأ القصد.

وعند عرض «المبالغة» على مقاييس أهل الاصطلاح، نجد أنها تمتاز بالاقتصاد اللغوي، فضلا عن شهرتها وتداولها في مختلف السياقات بحمولة إيجابية لا تتمتع بها صيغة «الإفراط في الصفة».

وأغرب من هذا أن ابن أبي الإصبع اختار الصيغة الأخيرة، لكنه عند التحليل، لم يجر لها ذكرا، وكان غالب استعماله يرتد إلى مصطلح «المبالغة».

١- «سورة النور/٤٣.

٢- سورة المرسلات/٣٢ - ٣٣.

٣- «لسان العرب»، ج/٧، ص: ٣٦٩ - مادة «فرط».

مثل قوله: «وجميع مبالغات الكتاب على ضربين»[1]، فلماذا لم يقتصر عليها؟ أم أنه آثر المحافظة على صيغة ابن المعتز باعتبارها أصلا سابقا من حيث التداول التاريخي؟؟

حقيقة أن هذا الاعتبار مسلم به عند المصطلحيين، ولهم في صنيع الآمدي أسوة حسنة وسند قوي، فقد نقد قدامة بن جعفر حين خالف السابقين، واستحدث مصطلحات سمى بها مفاهيم بديعية، مثل تسميته للطباق «تكافؤا»، وكان مما ورد في نقده قوله: «وما علمت أن أحداً فعل هذا غير أبي الفرج، فإنه، وإن كان هذا اللقب يصح لموافقته معنى الملقبات، وكانت الألفاظ غير محظورة، فإني لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه، مثل عبدالله بن المعتز وغيره ممن تكلم في هذه الأنواع وألف فيها، إذ قد سبقوه إلى اللقب وكفوه المؤونة»[2]، وحظي موقفه هذا بمساندة ابن سنان الخفاجي الذي صرح بأن «الصواب ما قاله أبو القاسم الآمدي»[3]، مع ملاحظة أنه أورد عبارة الآمدي مع زيادة: «وكفوه المؤونة في اختراع ألقاب تخالفهم».

إلا أن اعتبار المصطلح الأصلي والأسبق لا يجوز تعميمه، وفصله عن بقية الشروط والاعتبارات، لأن الأصل حين يختل فيه شرط أو أكثر من شروط الاصطلاح، يتعين الانصراف عنه رغم كونه أصلا، سيما إذا كان المصطلح المحدث أوفر حظا في اكتسابه للمواصفات اللازمة، والشروط المعتبرة.

٩ - الائتلاف:

إذا كان من الشروط الحاسمة أن ينحو المصطلح نحو التخصيص، ويعين مجاله المفهومي تعيينا دقيقا، درءا للخلط والالتباس، فإن لفظة «الائتلاف»

١- «بديع القرآن».

٢- الآمدي «الموازنة»، ص: ٢٥٨.

٣- ابن سنان «سر الفصاحة»، ص: ١٨٥.

التي تداولها البلاغيون كثيرا، ونسبوها إلى القرآن، تخرق هذا الشرط وذلك لإحالتها العامة.

والائتلاف، عندهم، مستويات: ائتلاف الحروف وانتظامها داخل اللفظ، وائتلاف اللفظ مع معناه.

وإذا كان المستوى الأول، وهو «تعديل الحروف في التأليف تعديلا يخرج بها عن التنافر باعتبار أن التلاؤم نقيض التنافر»[1]، فإن المستوى الثاني يشرحه العلماء بأن تكون ألفاظ المعنى المراد يلائم بعضها بعضا، ليس فيها «لفظة نافرة عن أخواتها، غير لائقة بمكانها، كلها موصوف بحسن الجوار»[2].

وكان يكفي البلاغيين الانتهاء عند هذا الرسم لوضوحه ودلالته على القصد، لكنهم، وتحكيما للنزعة المقياسية، راحوا يفرعون لهذا الائتلاف أنماطا غريبة تعلن عن تصور «ميكانيكي» وآلي للكلام والإبداع.

إذ من الواجب أن يكون اللفظ صنو المعنى «بحيث إذا كان المعنى غريبا قحا، كانت ألفاظه غريبة محضة، وإذا كان المعنى متوسطا، كانت الألفاظ كذلك، وإذا كان متوسطا بين الغرابة والاستعمال، كانت ألفاظه كذلك»[3].

وكان الشاهد الأثير عندهم على صحة هذه الثنائيات قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُا۟ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ﴾[4]، إذ لما «كان مضخما للخطب، ومهولا له، وخيف على يعقوب عليه السلام من دوام حزنه وطول أسفه جاء بالألفاظ الغريبة»[5]، مثل «تاء القسم» وهي أقل

١- الرماني «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٤.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٧٧، انظر «الطراز» ج/٣، ص: ١٤٤ - ١٤٥.

٣- «بديع القرآن»، ص: ٧٧.

٤- سورة يوسف/٨٥.

٥- «بديع القرآن»، ص: ١٤٥.

استعمالا وتداولا من أخواتها، وأبعد من أفهام العامة، «وتفتؤ» بدل «تزال» و«الحرض» عوض «الهلاك»، إذ الحرض هو إشفاء المريض على الهلاك ودنوه منه[1].

إن الائتلاف بنوعيه يمثل جوهر الخطاب القرآني، ولا يختص بآية أو أسلوب، وإنما يعم آيات القرآن وأساليبه جميعا، ولذلك، فقد وجه النقد إلى مفهوم الائتلاف في مستواه الأول المرتبط بتعديل الحروف في التأليف وتلاؤمها، فقد اعترض ابن سنان على تقسيم الرماني لتلاؤم المفردة إلى ثلاث طبقات، تلاؤم في الطبقة العليا، وتلاؤم في الطبقة الوسطى، وتنافر، وانتقده في إدخال ألفاظ القرآن ضمن المتلائم من الطبقة العليا. ورد عليه بأن الألفاظ القرآنية استعملت عند العرب، وإن توفرها على حظها من التلاؤم ليفسد قول من يدخلها ضمن الطبقة الوسطى لقصد تمييز لغة القرآن، وهو صنيع الرماني، يقول ابن سنان: «أوليس هذه اللفظة قد تكلمت بها العرب قبل القرآن وبعده، ولولا ذلك لم يكن القرآن عربيا، ولا كانت العرب فهمته، فقد أقررت الآن أن في كلام العرب ما هو متلائم في الطبقة العليا، وهو الألفاظ المفردة »[2].

وانتهى إلى أن قسمة الرماني «قسمة فاسدة»[3]. وإن ما نأخذه من نقد ابن سنان لمفهوم الائتلاف أو التلاؤم الحرفي هو أنه خاصية في اللغة الطبيعية، وقد كان ابن الأثير أقدر على توضيحه، وذلك في سياق رده على ابن سنان نفسه، يقول: «وفي الذي ذكره ما لا حاجة إليه، أما تباعد المخارج، فإن معظم اللغة العربية دائر عليه، وإن أكثر اللغة مستعمل على غير مكروه، ولا تقتضي حكمة هذه اللغة الشريفة التي هي سيدة اللغات إلى ذلك، ولهذا أسقط الواضع حروفا كثيرة في تأليف بعضها مع بعض استثقالا واستكراها، فلم يؤلف بين

١- المرجع نفسه، ص: ٧٥، وانظر «الطراز» ج/٣، ص: ١٤٥.

٢- «سر الفصاحة»، ص: ٩٣.

٣- المرجع نفسه، ص: ٩١.

حروف الحلق كالحاء والفاء والعين، وكذلك لم يؤلف بين الجيم والقاف، ولا بين اللام والراء، ولا بين الزاي والشين، وكل هذا دليل على عنايته بتأليف المتباعد المخارج»[1].

وما دام الائتلاف خاصية في اللغة، فيبعد القول إنه من فنون البديع في القرآن أو الشعر، لأنه، حينئذ، لا يحيل على نوع أسلوبي خاص، وإنما يحتضن جميع المفردات.

وأما الائتلاف في مستواه الثاني المرتبط بتعالق اللفظ والمعنى وتلاؤمهما في الدلالة على المقصود، فإن بعض البلاغيين، خروجا من أن يتوجه إليهم الاعتراض بكونه عاما في خطاب القرآن، اعتبروه وجها من أوجه إعجاز القرآن، ما دام يظهر للقارئ في كل لفظ وآية وسورة. يقول ابن النقيب: «وقال بعض العلماء: إن إعجازه إنما وقع بكون المتكلم به عالما بمراده من كل كلمة، وما يليق بها، وما ينبغي أن يلائمها من الكلام، وما يناسبها في المعنى، لايختفي عنه ما دق من ذلك وما جل، ولا مصرف كل كل كلمة ولا مآلها وغير الله لايقدر على ذلك، لأنه أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا، وهذا القول من الأقوال التي لا مطعن عليها»[2].

وبعد ما عرف العلوي اليمني «الائتلاف»، انتهى إلى قوله: «وجاء القرآن الكريم على هذا الأسلوب»[3].

وكون القرآن كله شاهدا على «الائتلاف» يرجع بالنقد على مصطلح الائتلاف ومفهومه، وذلك، فضلا عن عموميته، فإن بعض المصطلحات تقوم

١- ابن الأثير: «المثل السائر»، ج/١، ص:١٧٢.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٥٢٥.

٣- «الطراز»، ج/٣، ص: ١٤٥.

مقامه مثل «التناسب» و«حسن النسق»وغيرهما.

وخلاصة القول في الائتلاف أننا «إذا نظرنا إلى عنوان الباب، كان القرآن كله مثالا له، لأن الألفاظ في القرآن مؤتلفة مع معانيها لم يند منها موضع واحد، وعلى هذا، فإن إيراد الأمثلة فيه شيء من التسامح»(1).

والدراسة العلمية ترفض التسامح الناتج عن ضعف في الاصطلاح، أو تسيب في المفهوم، لأن ما قام على ضعف أو تسيب آيل إلى أن تلحقه عدواهما لامحالة.

١٠- رد الأعجاز على الصدور:

يمثل هذا الفن رابع أنواع البديع الخمسة عند ابن المعتز، إلا أنه لم يهتم بصياغة مفهوم له.

وهذا الفن «عبارة عن كل كلام بين صدره وعجزه رابطة لفظية غالبا، أو معنوية نادرا، تحصل بها الملاءمة والتلاحم بين قسمي كل كلام»(2).

وبعيدا عن الإشكالات المرتبطة بكونه مصطلحا يعيش أزمة تعدد المصطلحات للمفهوم الواحد، إذ أطلق عليه ألقاب أخرى مثل «التصدير» و«الترديد»، فإن صيغة «رد الأعجاز على الصدور» تثير قضيتين بموجبهما يمكن الحكم عليه بضعف اصطلاحيته.

- فأما أولهما، فإنه مصطلح طويل العبارة، مفتقد لشرط الاقتصاد اللغوي القاضي بتقديم المصطلح المفرد على المركب، وهو، مقارنة له بمصطلح «التصدير» مثلا، يحتل مكانا مرجوحا في المواصفات الاصطلاحية.

١- د. عبدالعظيم المطعني: «خصائص التعبير القرآني، ج/٢، ص:٤٤٥.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٣٦.

- وأما ثانيهما، فإنه يختل فيه شرط المناسبة المقامية، ذلك أن لفظتي «الصدر» و«العجز» لهما تاريخ طويل من الاستعمال والتداول، وقد اختصتا بالمتن الشعري، واعتبرتا دالتين على أبرز مكونات البيت الشعري في القصيدة العربية.

وبما أن الخطاب القرآني مباين لخطاب الشعر في مكوناته النظمية والبنائية، فإن من مقتضيات ذلك أن يخالفه في الألقاب الدالة على تلك المكونات، وقد كان الجاحظ واعيا بهذا الأمر، وتبعه فيه الزركشي بخصوص «القافية» كما سنرى في المطلب القادم.

وبالتالي، فإن مفردتي «الصدر» و«العجز» لا تليقان بالقرآن، لأنه لم يرد في نظام الشعر، ولم يتبع قوالبه، وكأن القزويني لاحظ تخلف شرط المناسبة المقامية في حالة الإبقاء على المفردتين، فسعى إلى حذفهما في تعريفه لهذا الفن، فقال: «هو أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول الفقرة والآخرة»[1]، وهو أقرب إلى الصواب، لأن الفقرة تبتعد عن إيحاءات نظام الشعر.

ويظل مصطلح «التصدير» الوارد عند ابن رشيق[2] أقدر على الدلالة على مراده، وأكثر حظا في توفره على الشرطين السالفين الغائبين في عبارة «رد الأعجاز على الصدور»، فهو مصطلح مفرد، ولا يشعر، في استعماله وتداوله، بأي إلحاق لخطاب القرآن بغيره من الخطابات في قوانينها ومكوناتها.

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٠٢.

٢- «العمدة»، ج/١ ص:٥٧١.

المطلب الثاني: تعسف المفاهيم

بين يدي هذا المطلب، يصير لزاما التخلص من تبعات النقد الذي قد يوجه للدراسة في اختيارها لفظ «التعسف» لوصف بعض المفاهيم التي استنبطها علماء البديع، واعتبروها من فنون القول في الخطاب القرآني، لأن الحكم على الشيء حكما قاسيا يفرض ذكر مسوغاته، وعرض ملابساته.

ونسارع إلى القول إن الوصف بالتعسف وجدناه عند علماء سابقين، وما نحن إلا متبعون لهم في الوصف بإحسان، فقد توقف ابن النقيب عند مصطلح «الاتفاق والاطراد»، وبعدما شرح معناه، وأتى بشواهده من الشعر، ختم الحديث عنه بقوله: «وهذه كلها تعسفات ليس في القرآن العظيم منها شيء»[1].

وفي العصر الحديث، توالت الألقاب القدحية في حق بعض المفردات، وفي حق بعض مفاهيمها المتلبسة بها، فقد وصف محمد مندور بعضها باللعب والعبثية والعقم[2]، وأطلق عليها د. عبدالواحد علام لقب «فوضى الاصطلاح»[3].

ولا ينبغي لعنف الأحكام أن يدفعنا إلى اختيار موقف المدافع السلبي عن التراث البلاغي، بل إن نداء العقل والواجب يفرض الإنصات إلى تلك الأحكام، والبحث في أدلتها ونماذجها بغية تخليص بديع القرآن مما قد يلحقه من تعسف في المفاهيم. والهدف البعيد هو تنزيه كتاب الله تعالى عن الأوصاف القادحة.

وقد سبق للأقدمين أن رعوا هذا الهدف حق رعايته، فكانوا ينزهون الخطاب

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٧٤.

٢- محمد مندور «النقد المنهجي عند العرب»، ص: ٥١ – ٥٢.

٣- د. عبدالواحد علام: «البديع: المصطلح والقيمة» ص: ٤٢ – ٤٤.

القرآني عن المصطلحات الحافة بمعاني التكلف والتصنع، وقد وقف ابن سنان على هذه الغاية للكشف عن سر نفور أكثرهم من مصطلح «السجع»، يقول: «وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التسمية قريب»[1].

وبموجب الحرص على التنزيه، منع الزركشي استعمال مصطلح «القافية» في القرآن، وذلك أن «الشرع لما سلب عنه اسم الشعر، وجب سلب القافية أيضا عنه، لأنها منه وخاصة به في الاصطلاح»[2].

وقد ظهر لنا أن وصف التعسف أدق في تحديد المراد، ولم نمل إلى وصف «العبثية» لحمولتها التي نربأ بعلمائنا الأجلاء أن يقعوا فيها، وسنعرض لأهم المصطلحات التي انتهى بها الحال إلى التعسف المفاهيمي، مرجئين الحديث عن أسباب وقوع بعض العلماء في ذلك، دون تفطن منهم، إلى خاتمة هذا المطلب.

وأما المصطلحات التي يظهر فيها داء التعسف في المفهوم، فهي: الطاعة والعصيان، والهزل الذي يراد به الجد، والمزلزل، والاطراد، ولزوم ما لا يلزم، وما يقرأ من الجهتين، والنزاهة، والتفقير، والمخالفة.

١ - الطاعة والعصيان:

نسب ابن أبي الإصبع صياغة هذا المصطلح إلى أبي العلاء المعري في كتابه «معجز أحمد»، وذكر سبب تسميته له، وذلك أنه وقف عند بيت المتنبي:

---

١ - «سر الفصاحة»، ص: ١٦٦.

٢ - «البرهان في علوم القرآن»، ج١ /ص:٥٩.

يردُّ يداً عن ثوبها وهو قادر   ويعصي الهوى في طيفها وهو راقدُ[1].

ولاحظ كيف أن الشاعر أراد استعمال الطباق في بيته، لكن الوزن لم يطعه، فأتى بقادر بدل مستيقظ لتضمنه معناه، وفي الوقت الذي عصاه الطباق أطاعه الجناس، لأن بين «قادر» و «راقد» جناس العكس[2].

وبدل أن ينقد ابن أبي الإصبع صنيع النقاد مع الشعر القائم على محاكمة النوايا ومعرفة بواطن النفس التي تقع خارج الشعر باعتباره خطابا متحققا في لغة لا تحتمل أن تحدثنا عما كان ينويه الشاعر قبل صياغة كلامه، وبدل أن ينتقد، بناء على ذلك، صياغة أبى العلاء لمصطلح «الطاعة والعصيان»، فإنه اكتفى بأن عارض رأي المعري في جعل بيت المتنبي شاهدا على ذلك الفن، ونفى أن يكون فيه شيء منه: «والذي ذهب عليهم أن البيت ليس فيه شيء أطاع الشاعر، ولا شيء عصاه»[3]، لكنه أبقى على المصطلح معللا موقفه بأنه مصطلح رشيق[4].

ولأنه مصطلح رشيق، فلا بأس أن يبحث له ابن أبي الإصبع عن شواهد من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾[5].

والشاهد فيها قوله تعالى: (من نخيل وأعناب)، لأن «المتكلم البليغ يقصد المساواة في كل ما يتكلم به، فإذا عصته المساواة، إما لضرورة أو لاعتراض ما هو أهم منها لبلاغة أو سلامة النظم من الدخل أتى بذلك في لفظ يعطي

١- «ديوان المتنبي بشرح العكبري»، تحقيق مصطفى السقا وزميله، دار الفكر، ج: ١، ص: ٢٦٨.

٢- - «تحرير التحبير»، ص: ٢٩٠.

٣- المرجع نفسه، ص: ٢٩١.

٤- «بديع القرآن»،ص: ١١٠

٥- سورة البقرة/٢٦٦.

المعنى كَمَالاً بعد تمامه، فإن قوله تعالى: (من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار) تكميل، أي بعد تمام المعنى المراد»[1].

ومفهوم هذا الكلام أن الخطاب القرآني ينحو نحو المساواة التي هي تماثل اللفظ والمعنى في أداء الدلالة بحيث لا يفوق أحدهما الآخر، لكن يحصل لهذا القرآن أن تضطره أحوال، كأن تدفعه ضرورات التركيب، أو كأن يعرض له أثناء الصياغة ما هو أهم من المساواة، أو أن ينتبه، في خضم عملية صوغ الكلام، إلى أن سلامة النظم قد لا تحقق حين الركون إلى أسلوب المساواة والاقتصاد اللفظي، إلى العدول جهة تتميم الكلام وتكميله بما هو من صلب البلاغة وكمالها.

ولو أن ابن الإصبع خرج من لغة الإبهام إلى التصريح، ونسب هذه الأقوال والأوضاع إلى الشعراء لما كان لنا عليه أي اعتراض، أما أن يسوق كلامه في معرض الاستشهاد بقوله تعالى، فإن ذلك يدعونا إلى إنكار مذهبه في التحليل، لأنه لا يتصور من الكلام عصيان في حق الله الذي يقول للشيء كن فيكون، الله العالم «بمراده من كل كلمة، وما يليق بها، وما ينبغي أن يلائمها من الكلام ، وما يناسبها في المعنى، لا يختفي عنه ما دق من ذلك وما جل، ولا مصرف كل كلمة ولا مآلها... لأنه أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا»[2]. ولا يعقل، عقديا، أن يتوهم في حقه، سبحانه، مفاهيم التوقف والاستدراك، والتهذيب، والتصحيح والتنقيح، مما أفاض في ذكره وشرحه علماء الشعر ونقاده.

إن هذه المفاهيم متعسفة حين يقوم البلاغي بنسبتها إلى خطاب القرآن، لأنها غير متعلقة الوجود في حقه، ومن ثم، فإن مصطلحها الذي هو «الطاعة

١- «بديع القرآن»، ص: ١١٠ - ١١١.

٢- «بديع القرآن»، ص: ١٤٣ - ١٤٥.

والعصيان» يحيل إلى مفهوم غير موجود في حقل بديع القرآن، وعدم وجود المفهوم، فضلا عن عدم صحته، دليل على انتفاء المصطلح وانعدامه.

وكأن ابن أبي الإصبع أحس، في نفسه، بعضا من هذا فصرف كلامه جهة الحديث عن فن التكميل، ولم يجر للطاعة والعصيان ذكرا، ومعلوم أن مفهوم التكميل مفهوم مقبول، لأنه يقوم على معنى إضافة صفات إلى الصفات الأصل بغية نقل صورة مثالية إلى مخيلة المتلقي، مثل قوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[1][2]، إذ أن المعنى يقوم في الذهن مباشرة بعد الوقوف عند «ويحبونهم» لكن اقتضاءات بلاغية تطلبت إضافة صفة الذلة على المؤمنين مقابل صفة العزة على الكافرين لتكميل ملامح الصورة اكتمالا موحيا.

والواقع أن مفهوم «الطاعة والعصيان» لا ينتفي من ساحة بديع القرآن فقط، بل إن التصور العلمي للعملية الإبداعية يقوم دليلا على انتفائه من ساحة الشعر أيضا، آية ذلك أن النقد لا يثير السؤال حول ماذا كان ينوي الشاعر قوله، وإنما يسأل عما قاله فعلا، لأنه لا يملك إلا المقول، ولا يبحث إلا فيه، وليس له اختصاص، بل ليست له القدرة، على البحث في النوايا ومكنونات النفس والذهن، ومن ثم لا يتصور، عنده، أن شيئاً ما أطاعه، أو أن شيئاً آخر عصاه..

٢- الهزل الذي يراد به الجد:

لن يهتم بهذا المصطلح في مستواه الصيغي، إذ قد وضح أن طول عبارته مخل بسلامة الاصطلاح، لكن النظر يتوجه إليه من حيث كونه مفهوما متعسفا لا يليق بالبلاغيين إسناده إلى الخطاب القرآني.

١- سورة المائدة/٥٤.

٢- «بديع القرآن» ص: ١٤٣ - ١٤٥.

والصعوبة التي تواجه الباحث، هنا، أنه ينقد مصطلحا لم يتجشم صاحبه عناء تحديد مفهومه، ولم يكلف نفسه تمييزه عن غيره من المعاني الحافة له، والموقعة في الاشتراك الدلالي.

فقد ذكره ابن النقيب[1] دون أن يعمد إلى تحديد مفهومه تحديدا، وهذا وحده كاف في رد المصطلح ودفعه، لكن بالنظر إلى الشواهد المسوقة عنده، وبالعودة إلى سياق شبيه ورد عند ابن أبي الإصبع في كلامه عن «التهكم» و«التنديد» : يستطيع الدارس أن يخلص إلى معنى فيه غير قليل من المقاربة والتسديد.

فقد استشهد ابن النقيب بقوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿ قَالَ إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴾[3]، مما يعني لديه أن الهزل الذي يراد به الجد هو إيراد لفظ له ظاهر وباطن، فأما ظاهره فيوحي بالهزل، مثل «يضحكون» و «سخر»، وأما الباطن، فهو أن الله عاقب المكذبين بأن يسخر منهم المؤمنون كما كان هؤلاء يسخرون منهم في الدنيا..

ونحن نستنتج هذا التعريف من خلال وقوفنا على كلام أورده ابن أبي الإصبع عقب حديثه عن التهكم، فقد عقد مقارنة مفهومية بين «التهكم» و«الهزل الذي يراد به الجد»، وخلص إلى «أن التهكم ظاهره جد وباطنه هزل لمجيئه على سبيل الاستهزاء، والهزل الذي يراد به الجد ظاهره هزل وباطنه جد»[4].

ويتوجه إلى هذا الكلام الاعتراضات الآتية:

– ما هو المستند العلمي في تقسيم الكلام إلى ظاهر وباطن؟ إن الكلام

---

١ – «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٣٨

٢ – سورة المطففين/٣٤.

٣– سورة هود/٣٨.

٤– «بديع القرآن»، ص: ٢٨٤.

وحدة متداخلة، وإن السياق هو الذي يحدد وروده في معرض الجد والهزل، وليست المفردة في حد ذاتها، وهذا أمر مقرر عند المشتغلين بالخطاب، يقول ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾[1]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير؟؟»[2]. مع أن لفظة «ذق» لا يمكن صرفها، بمفردها، جهة الهزل أو الجد، والأمر نفسه بالنسبة إلى صفتي «العزيز» و«الكريم»، فهما بمفردهما دالان على الجد، لكن سياق ورودهما صرفهما جهة النقيض، ومن ثم بطل التقسيم المتوهم.

- إن ابن أبي الإصبع لا يكتفي بإيراد التقسيم، بل يبني عليه نتائج، منها اختلاف حقيقتي التهكم والهزل الذي يراد به الجد، مع أنهما يتقاطعان في صرف الكلام عن معناه الأصلي إلى معنى تبعي اقتضاه سياق الكلام، يقوم على معاني الاستهزاء والتهكم والسخرية، وهذا وحده كاف للجمع بينهما تحت مسمى واحد.

ومما يدل على تهافت تفسير صاحب «بديع القرآن» لهما أنه يقول في باب «التنذير»: والفرق بين التنذير والتهكم والهزل الذي يراد به الجد أن التنذير ظاهر لفظه جد وباطنه هزل، بخلاف البابين بالنسبة إلى كلامنا»[3].

والتهافت بارز في تناقض المصنف، وسببه والله أعلم، الحرص على التشبث بمقولة الهزل والجد:

١- سورة الدخان/ ٤٩.

٢- ابن القيم الجوزية: «بدائع الفوائد»، دار الكتاب العربي، بيروت، ج/٤، ص: ٩ -١٠.

٣- «بديع القرآن» ص: ٢٨٥ - ٢٨٦.

باطنه	ظاهره	الفن
هزل	جد	التهكم
جد	هزل	الهزل الذي يراد به الجد
هزل	جد	التنديد

فالنتيجة المحصل عليها بالنسبة للتهكم تنطبق على «التنديد»، فلماذا يفصل بينهما إذن؟ ولماذا لا يشتركان تحت مصطلح واحد يلغي التعسف ويقضي على ظواهر التضخم الاصطلاحي؟

والحقيقة أن ما أثبتته الدراسة لحد الساعة يقوم على افتراض سلامة مصطلح «الهزل» علما بأن شرط المناسبة المقامية يختل في استعماله المفهومي، لأنه لا يتصور هزل في حق القرآن، إنما هو جد كله، وقد شعر ابن النقيب بنوع من هذا الإيحاء السلبي، فاستدرك قائلا: «وأما قوله صلى الله عليه وسلم في وصف القرآن: «وهو الجد الذي ليس بالهزل»[1]. فالمراد به الهزل الذي لا يراد به الجد»[2].

وكأن اللغة العربية خلت من المصطلحات المحيلة على معانيها إحالة دقيقة دون أن تضطر أصحابها إلى الوقوع في الحرج الشرعي، أو تكلف المسوغات، والعكوف على دفع الإيحاءات السلبية.

وللتذكير، فإن بعضا من شواهد الهزل الذي يراد به الجد يسردها بعض البلاغيين ضمن فن «المشاكلة»، إيمانا منهم بأن لفظ «السخرية» مثلا، أو الاستهزاء، أو «المكر»، إنما يأتي في القرآن مشاكلة لمعهود العرب في خطاباتها

١- – قصارى هذا الوصف، كما يقول ابن كثير، أن يكون من كلام لعلي بن أبي طالب، انظر «فضائل القرآن»، ص: ١٠.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٣٩.

لأنها كانت «إذا وضعت لفظا بإزاء لفظ جوابا وجزاء ذكرته بمثل ذلك اللفظ وإن كان مخالفا له في معناه»[1].

أما حقيقة الأمر، فهو جزاء عادل من الله الذي لا يتصور في حقه صفات السخرية والاستهزاء والتهكم والهزل، وإنما ترد بمعنى الجزاء العدل، وما ذكر هذا المعنى بتلك الألفاظ إلا لوقوعها في سياق يوحي بها، واستنادا إلى هذا الاعتبار، تم استخلاص معنى المشاكلة وحصره في «أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته»[2]. دون تزيد أو نقصان.

٣ - المزلزل:

يرتد مصطلح المزلزل إلى مفهوم الزلزلة لغويا، بمعنى الحركة والاضطراب[3]،وقد علق هذا المعنى اللغوي بالمفهوم الاصطلاحي للمزلزل، إذ لم يخرج عن معاني الحركة والاضطراب، إلا أنها حركة في الإعراب، واضطراب في المعنى، وذلك أن المزلزل هو «أن يكون في الكلام لفظة لو غير وضعها أو إعرابها تغير المعنى»[4].

ومن نماذجه في القرآن قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[5]، فلو كسرت الكاف لتغير المعنى من ضمير الجلالة إلى ضمير المؤنث، وقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾[7]، فلو تم رفع «إبراهيم» أو «الله» لاختل المعنى، وأصبح فاسدا.

١- الشوكاني: «فتح القدير»، ج/١ ،ص: ٤٤.

٢ - «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٤.

٣- «لسان العرب»، ج/١١، ص: ٣٠٨، مادة «زلزل».

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٣٤.

٥- سورة الفاتحة/٥.

٦ - سورة البقرة/١٢٤.

٧- سورة فاطر/٢٨.

وينهي ابن النقيب استشهاده على وجود المزلزل في القــرآن بقوله تعالى: ﴿ فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴾[1] إذ لـو قلبت فتحة الـذال كسرا لكان «قبيحا وكفرا»[2].

إن بديع القرآن يبحث في الأنماط الأسلوبية الواردة في خطاب الله، ومن المعلوم أن «لو» المتكررة في كلام ابن النقيب تحيل على احتمالات غير واردة أصلا، إذ أنها غير موجودة في النص، وإنما هي افتراضات لا يجوز أن نعلق عليها فنا بديعيا، إذ الأصل أن توجد الظاهرة أولا، ويعين مفهومها ومصطلحها ثانيا، وتحلل ثالثا، أما الحديث عن المفهوم والمصطلح في ظل غياب الظاهرة الأسلوبية فإنه محض تعسف في الكلام وتقول واحتمال.

فلم يكن البلاغيون والمفسرون ليشتغلوا باستعارات القـرآن وكناياته وطباقاته وإدماجاته وغيرها من الفنون لو لم تكن موجودة فيه.

والنتيجة المنطقية لهذا الاعتبار أن يتم تجاوز مختلف الفنون غير الواردة فيه، هذا مع اعتبار صحة تلك الفنون بمفاهيمها ومصطلحاتها، فما بالك إذا كانت قاصرة أو متعسفة.

إن «المزلزل» يرتبط بحالة التحريف، وهي مقصدية خارج خطاب القرآن لا يجرؤ أحد على أن يمارسها في حقه، وحتى إن وقعت لضعاف اللغة والإعراب، فإن ذلك خطأ يُقَوَّمُ، وليس فنا يحلل.

ولهذا كله، حكمت الدراسة على مصطلح «المزلزل» بأنه متعسف في مفهومه، ما دام مدلوله غير متحقق في أسلوب القرآن من جهة، وما دامت ممارسته تقع، من جهة ثانية، في دائرة التحريف المنهي عنه شرعا، والمرتب عليه أقصى العقوبات.

١- سورة الصافات/١٧٧.

٢- المرجع نفسه، ص: ٣٣٥.

٤ - التوهم أو الإيهام:

ويقترب من هذا التعسف مصطلح «التوهم» أو «الإيهام» عند ابن منقذ وابن أبي الإصبع وابن النقيب، فقد عرفه ابن منقذ بقوله: «أن تجيء الكلمة توهم أخرى»[١]، ومثل له بقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ ﴾[٢]، وذكر ابن النقيب الآية نفسها، وفسر التوهم فيها بأن من لا يفهم العربية ولا يعلم قوانينها قد يتوهم أن دينهم حق إذا قرأ بالرفع، وهو ليس كذلك[٣].

ولم يكتف ابن النقيب بهذا، بل ثنى بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ﴾[٤]، لأن الجاهل بالعربية يعتقد أن «ما» نافية، وأنه «ليس عند الله خير من اللهو ومن التجارة»[٥]، وسرد مثالا ثالثا ورابعا.

وقد أحسن محقق كتابه د. زكريا علي سعيد عندما علق على صنيعه بقوله: «ولا أدري أي فصاحة وبلاغة فيما ساقه المؤلف من أمثلة هذا القسم، وعندي أن الأولى حذف هذا الباب عند الحديث عن بلاغة القرآن، وهو باب ولدته البيئة العجمية الفارسية التي لها العربية بالمعاناة والمجاهدة لا بالطبع والذوق، وليس بينه وبين البلاغة أدنى سبب أو صلة»[٦].

وبالإضافة إلى هذا السبب الموضوعي، فلا يجوز إهمال السبب النفسي المتمثل في الرغبة في تكثير فنون البديع، والحرص على السبق إلى ابتكار مفهوماتها وصياغة مصطلحاتها، وسوق شواهدها.

١- - «بديع ابن منقذ»، ص: ١٣٢.

٢- سورة النور/٢٥.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٥٦.

٤- سورة الجمعة/١١.

٥- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٥٦.

٦- هامش ص: ٣٥٦ من «مقدمة تفسير ابن النقيب».

دون أن نغفل الإشارة إلى الخلط الذي وقع فيه ابن النقيب باستعماله لمصطلح «الإيهام» هنا، فالواقع أن هذا المصطلح متحقق الصيغة والمفهوم عند البلاغيين قبله، إذ استعمله السكاكي للدلالة على أن «يكون للفظ استعمالان: قريب وبعيد، فيذكر لإيهام القريب في الحال، إلى أن يظهر أن المراد به البعيد»[1].

وهو المفهوم الذي يعينه مصطلح «التورية» عند غيره كما رأينا سابقا. فلماذا يتم إفراغ مصطلح الغير من دلالته الأصلية، ويتم ملأه بدلالة مغايرة، مرجوحة الفائدة، دالة على التعسف في المفهومات والمدركات؟؟

ولم نكن لنحمد لابن أبي الإصبع اندفاعه نحو ذكر «التوهم» وتعريفه وتفريع أنواعه في القرآن[2]، إذ، فضلا عن تأثيره السلبي في من خلفه، فإنه لا يليق بمكانته العلمية أن يشتغل بأمر متعسف في مفهومه، ومتكلف في إيراد شواهده، وغير لائق بخطاب الله[3].

٥ - الاطراد:

الاطراد مصدر، واطرد الشيء بمعنى «تبع بعضه بعضا، واطرد الأمر استقام واطرد الكلام إذا تتابع، واطرد الماء إذا تتابع سيلانه»[4].

وقد لوحظ هذا التتابع في ذكر الشاعر لأسماء الآباء والأجداد والأبناء فأطلق عليه اسم «الاطراد».

وعرفه ابن أبي الإصبع بقوله: «وهو أن يطرد للمتكلم أسماء الآباء ممدوحة

---

١ - «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

٢ - «بديع القرآن» ص: ١٣١.

٣- د. أحمد مطلوب: «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، ص: ٢٨٨ ،و ٤٣٥.

٤-«لسان العرب»، ج/٣، ص: ٢٦٨، مادة «طرد»

منسوب بعضها إلى بعض مرتبة على حكم ترتيبها في الميلاد»[1].

وساق له شواهد من القرآن مثل قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ﴾[2]، فالقرآن لم يرد مجرد ذكر الآباء، وإنما «ذكرهم ليذكرهم ملتهم التي اتبعها، فوجب أن يبدأ لأجل ذلك باسم المبتدئ بالملة المتبعة، ثم يذكر من أخذها عنه أولا فأولا على الترتيب، فاقتضت البلاغة ذكر إسحاق بعد إبراهيم، وذكر يعقوب بعد إسحاق»[3].

والذي يظهر عند التأمل أن هذا الأسلوب جار على الأصل، وليس فيه ميزة بلاغية تقتضي الالتفات إليه وذكر مصطلحه المحدد له.

إن الأمر شبيه بالقول إن «جملة» ما تميزت عن غيرها لورودها على النسق الآتي: ناسخ حرفي +اسم + خبر، مثل «إن الجو صحو»، علما بأن هذا النسق أصل في التركيب، وليس له، متفردا، أي ميزة.

ولعل هذا ما دفع ابن النقيب، قديما، إلى اعتبار «الاطراد» تعسفا ليس في القرآن العظيم منها شيء»[4]، وهو ما حذا بأحد الدارسين، حديثا، إلى أن ينعته بالعبثية، ويتمنى طرده من وجوه التحسين جملة[5].

ومما يلاحظ على التعريف السابق أنه ينظر إلى حسن الترتيب المخلص للكلام من التكلف، وهو ما استحضره ابن رشيق في تعريفه للاطراد، إذ لم

١- «بديع القرآن»، ص: ١٤١.

٢- سورة يوسف/٣٨.

٣- «بديع القرآن»، وانظر «معترك الأقران» ج/١، ص: ٢٩٢.

٤- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٥٠٥.

٥- د. عبدالعزيز قلقيلة: «البلاغة الاصطلاحية»، نقلا عن د. محمد الحجوي: «البديع في التراث النقدي والبلاغي»، ص: ٢٢٨.

يشترط ترتيب الأسماء على نهج ترتيبها في الميلاد، وإنما ركز على انتفاء التكلف، لأن «من حسن الصنعة أن تطرد الأسماء من غير كلفة ولا حشو فارغ»[1].

ومعلوم أن البديع يتوفر على مصطلح «حسن النسق»، وهو مجال بإمكانه أن يستوعب ظاهرة ترتيب الأسماء ترتيبا حسنا.

٦ - لزوم ما لا يلزم:

اشتهرت، في حقل النقد والبلاغة، نسبة هذا المصطلح إلى أبي العلاء المعري، وقد توارد مختلف البلاغيين على التعريف الذي حدده له. يقول الطيبي: «وهو أن يلتزم في الأعجاز قبل الروي ما ليس بلازم، وهو موافقة الحروف فيه»[2].

وزاده العلوي اليمني توضيحا بقوله: «ويرد في المنظوم والمنثور، ومعناه في لسان البيان أن يلتزم الناظم قبل حرف الروي حرفا مخصوصا، أو حركة مخصوصة من الحركات قبل حرف الروي أيضا»[3].

ومن أمثلته في القرآن، عند من ذكره من المصنفين، قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَـٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾[4].

فجاءت الطاء قبل واو الردف لازمة[5]، وقوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ

١- «العمدة»، ج/٢، ص: ٦٩٨.
٢- «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، ص: ٥٠٧.
٣- «الطراز»، ج/٢ - ص: ٣٩٧٧.
٤- سورة الطور/ ١ - ٣.
٥- «بديع القرآن»، ص: ٢٢٧، و«مقدمة ابن النقيب» ص: ٤٨٩.
٦- سورة العلق/١ - ٢

وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴾[١].

ونسجل، ابتداء، بأن مصطلح «لزوم ما لا يلزم» لم يكن يوظف بإجماع، فقد أطلق عليه ابن أبي الإصبع «الالتزام»[٢]، وقال الطيبي وغيره بأنه يسمى «الإعنات»[٣]، وهو المصطلح الذي استعمله ابن المعتز في بديعه[٤]، وهي إحدى الأزمات التي نفرد لها مبحثا خاصا يتصل بتعدد المصطلحات للمفهوم الواحد ولعلها، وحدها، كفيلة بأن تدفع الباحثين إلى إلغاء مصطلح «لزوم ما لا يلزم» وتعويضه بـ «الالتزام».

أما إذا نظرنا إليه، على ضوء الشروط الاصطلاحية، فإنه يحيل على مفهوم يتصف بـ «التضييق والتشديد والإعنات»[٥]، ويصرح العلوي اليمني بأن «ما هذا حاله إذا التزمه الناثر أو الناظم، فهو إعنات لنفسه، وكد لقريحته»[٦].

وما كانت هذه صفته، فكيف يحق إسناده إلى خطاب القرآن، وهل يقع المتكلم به في نهجه للزوم ما لا يلزم في مضايق التشديد والإعنات الموقع لقريحته في الكد والإجهاد؟؟

إن القول بذلك مظنة الاعتقادات الفاسدة التي تسربت بدون وعي إلى حقل بديع القرآن في غياب مراعاة شرط «المناسبة المقامية». وهذا يدل على أن انتشار العقائد الفاسدة لم يقتصر على كتب الكلام والتفسير، بل تعداه إلى مصنفات البديع، ولم نجد من نبه عليه أو نقده، أو عيَّره بمعيار المناسبة المقامية في الاصطلاح.

١- سورة الطور/ ٢٩ - ٣٠.

٢- «بديع القرآن».

٣- «البديع»، ص: ٧٤ - ٧٨.

٤- «البديع»، ص: ٧٤ - ٧٨.

٥- «مقدمة تفسير ابن النقيب» ، ص: ٤٨٩.

٦- «الطراز»، ج/٢، ص: ٣٩٧.

وما من شك في أن الرغبة في تكثير فنون البديع، وادعاء الاهتداء إلى أسرارها كان وراء هذا الصنيع، إذ كيف يعقل، في نظرهم، أن يكون له وجود في القرآن؟؟

والغريب، فضلا عما سلف ذكره، أن «لزوم ما لا يلزم» الذي سرَّبَهُ بعضهم إلى حقل بديع القرآن لم يكن لينظر إليه نظرة إيجابية لدى عموم البلاغيين، فهو، إن كان دليل تفوق وقدرة عند بعضهم، فإنه عنوان التكلف عند آخرين، ويكفي الإشارة إلى كلام لابن سنان في الموضوع، يقول: «وليس يغتفر للشاعر إذا نظم على هذا الفن لأجل ما ألزم نفسه ما لا يلزمه شيء من عيوب القوافي، لأنه إنما فعل ذلك طوعا واختيارا من غير إلجاء ولا إكراه، ونحن نريد الكلام الحسن على أسهل الطرق وأقرب السبل، وليس بنا حاجة إلى المتكلف المطرح ...»[1]، فكيف يصح، في فن اختلف في جماليته، أن يوصف به خطاب القرآن؟؟

ولأجل هذه الاعتبارات، استدرك العلوي اليمني قائلا، وإن كان في قوله بقية من دخل لم يحسمه بقوة النظر: «وهذا الأسلوب، أي لزوم ما لا يلزم، في القرآن على القلة، وماذاك إلا لأنه غير لازم الإتيان به في البلاغة والفصاحة»[2].

وعاب ابن الأثير (٥٥٨-٦٣٧)[3] على بعضهم إدخالهم آيات ضمن هذا النوع، ووصفهم بالجهل.

١- «سر الفصاحة»، ص: ١٧٢.

٢- «الطراز»، ج/٢، ص: ٣٩٩.

٣- هو أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجرزي، الملقب ضياء الدين. ولد بجزيرة ابن عمر، وانتقل مع والده إلى الموصل، حيث حصل على العلم، واتصل بالملك الناصر صلاح الدين.

من مصنفاته: «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، و«الوشي المرقوم في حل المنظوم»، و«الجامع الكبير». (انظر: «الوفيات»، ج٥/٣٨٩ - ٣٩٧، و«سير أعلام النبلاء»، ج٢٣/٧٢، و«الشذرات»، ج٥/١٨٧ - ١٨٨، و«الأعلام»، ج٨/٣١).

٧ - ما يقرأ من الجهتين. (القلب).

وبلغ التعسف أمدا لا يطاق، حين راح بعض البلاغيين يبحثون في القرآن على شاهد لفن «ما يقرأ من الجهتين»، حتى عثروا على قوله تعالى: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴾[2]، إذ يمكنك قراءة هاتين الآيتين من اليمين ومن الشمال دون أن يتغير معناهما[3].

وقد يعجب القارئ، فيتساءل: أي منطق جوز مثل هذا التعسف؟ وهل طلب من التالي للقرآن أن يلتفت إلى هذه الأوضاع أثناء قراءته لكتاب الله؟ وما هي الجمالية الفنية التي أضفاها القول بـ«ما يقرأ من الجهتين» على الآيتين في بعدهما النظمي والأسلوبي؟؟ وهل كان لذلك أثر في نفسية المتلقي لهما؟؟

إن شيئا من هذا لا يجوز، وليس للقول به في القرآن أي فضل إلا التأثر بالفنون المبتدعة، من البدعة لا الإبداع، في ظل التعقيد والتحجر الإبداعي، حين أفرغ الشعر من محتواه الفني والجمالي، وتحول إلى صناعة شبيهة بصناعة النسيج والفسيفساء، فيمكنك قراءة القصيدة من اليمين ومن اليسار، ومن الأعلى ومن الأسفل فتصل إلى المعنى نفسه.

وكأن البلاغيين أرادوا القول إن القرآن لم يتضمن البديع الوارد عند الأولين، بل احتوى على البديع الذي صاغه المتأخرون.

وكنا نحمد للعلوي اليمني صنيعه لو أنه أفاض في التدليل على أن القلب،

١- سورة الأنبياء/٣٣.

٢- سورة المدثر/٣.

٣- «المثل السائر»، ج/١، ص: ٢٩٠، وانظر: «الطراز»، ج/٢ ص:٣٩٩، حيث أعاد ما عابه ابن الأثير عليهم، وانظر القزويني، فقد أورده تحت لقب «القلب»، وذكر له الآيتين شاهدا.

وإن تعجب، فعجب شرح محمد عبدالمنعم خفاجي له في هامش رقم: ١، وقوله: «ويجري في النثر والنظم»، دون أن يكلف نفسه فريضة إبراز سخافة هذا الصنيع (القزويني: «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١١٣).

وهي تسمية أخرى له، «من جملة أفانين البلاغة، وفيه دلالة على الاقتدار في الكلام والإغراق فيه»[1]، أو لو أنه كشف لنا عن سر تفرده بكونه قليلا ونادرا وصعبا، وأنه «وعر المرتقى لا يكاد يأتي به إلا من أفلق في البلاغة وتقدم في الفصاحة»[2]، أما أن يكتفي برصف الجمل الإنشائية التي لا تحمل في عمقها أي معنى إيجابي، فهو مما لا نرضاه له ولغيره من بلاغيي الأمة وعلمائها.

ولم نكن نتمنى لمصطفى صادق الرافعي أن يلتفت إلى هذا «البديع»، أو أن يشتغل بذكره في كتابه «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية» أو أن يعتبره موجودا «في القرآن الكريم طوعا وعفوا مما لا يتأتى للناس إلا صناعة وتكلفا»[3].

٨ - النزاهة:

صاغ ابن أبي الإصبع مصطلح «النزاهة» للدلالة على مفهوم معروف ومسبوق عند العلماء، إذ تحدثوا عن نوعي الهجاء، هجاء الأشراف الذي يكون خاليا من الفحش، والهجاء المستبشع، وهو الخائض في وحل السباب[4].

يقول ابن أبي الإصبع في تعريفه للنزاهة: «وهو مختص غالبا بالهجاء، وإن وقع نادرا في غيره، فإنه عبارة عن نزاهة ألفاظ الهجاء وغيره من الفحش»[5]. وعرفه السيوطي بأنه «خلوص ألفاظ الهجاء من الفحش»[6]، وهذا يعني أن النزاهة تختص بغرض الهجاء، وأنها تتمحض للدلالة على كل هجاء جاء خاليا من ألقاب السب والشتم ومفردات الفجور.

١- «الطراز» ج/٣، ص: ٩٤.

٢- المرجع نفسه، ج/٣، ص: ٩٦.

٣- انظر هامش رقم ٢، في صفحة ٢٥٧، من «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية» للرافعي.

٤- «بديع القرآن»، ص: ٢٩٢، وانظر «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٣١٨.

٥- «بديع القرآن»، ص: ٢٩٢.

٦- «معترك الأقران»، ج/١، ص: ٣١٨.

ومن المعلوم أن الهجاء غرض شعري يتعلق بالخطاب الأدبي البشري، وهو متعين المفهوم والدلالة، إذ أن «هجاه يهجوه هجوا وهجاء. شتمه بالشعر»[1].

واستنادا إلى هذا المفهوم، فإن القرآن يقع خارج الهجاء من حيث جنسه الأدبي وطبيعة رسالته المعلومة صفات وخصائص، أما من حيث المرسل، فلا يليق وصف الله بصفات البشر، ولم يرد ما يبيح وصف المرسل للقرآن بالهاجي.

وأما من حيث الحمولة النفسية لمصطلح «النزاهة في الهجاء»، فإنه يوحي بالصراع بين الله والمكذبين، صراع يتبادل فيه الهجاء كما يتبادل بين الشعراء، إلا أن الله ينزه هجاءه لهم عن الفحش، وهذا عبث من القول تداعى بسبب القول بالنزاهة.

إن الله لا يهجو المكذبين، فيتنزه هجاؤه لهم، وإنما يجازيهم بما يستحقون، ويصف حالتهم كما هم عليها، أو كما سيؤولون إليها غدا يوم القيامة. وهو ما يتضح جليا من خلال تحليل الشواهد التي ساقها ابن أبي الإصبع والسيوطي دليلا على وجود «النزاهة» في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[2]. فليس في الآيتين هجاء نزيه أو غير نزيه، وإنما فيهما وصف للحالة الواقعية التي يكون عليها المنافقون إبان نزول الأحكام.

وإذا تبين أن القرآن يكثر من هذه الأوصاف، مما يجدر بالباحثين أن يفردوا له مصطلحه الخاص به، فلهم ذلك، شريطة أن يلحقوه بمباحث علم التفسير.

١- «لسان العرب»، ج/١٥، ص: ٣٥٢، مادة «هجا».

٢- سورة النور/٤٩ – ٥٠.

٩ - التفقير:

لقد ظهر مما سبق أن ابن النقيب متساهل في التعامل مع المصطلحات البديعية، غير دقيق في إسناد بعضها إلى خطاب القرآن، ويتقوى هذا الحكم عند وقوف الدارس على كلامه في «التفقير»، فهو يعني، عنده، أن يأتي في البيت ذكر نكتة أو بيت أو رسالة أو خطبة أو غير ذلك، فيومئ إليها الشاعر أو الناثر، مثل قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ﴾[1]، فإن امرأ القيس أومأ إليه بقوله:

من القاصرات الطرف لودب محول   من الذر فوق الأنف منها لأثرًا[2]

ترى، ماذا يقصد المصنف بفعل «أومأ»؟ فمن المعلوم أن امرأ القيس عاش قبل نزول القرآن، فكيف يقال إنه يومئ إلى نكتة في القرآن، أو إلى عبارة فيه مثل «قاصرات الطرف»؟

وأخطر من ذلك، ألا يقترب هذا القول ممن يقول إن القرآن تأثر بأساليب

١- سورة الرحمن/٥٦.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٤٩.

العرب، وأخذ منهم تراكيب محددة وصيغا معينة[1]؟؟ وهل يبقى لقضية

١- نجد صدى من هذه الدعوى عند بعض المحدثين أمثال د. نصر حامد أبو زيد الذي ذهب إلى أن القرآن كانت له علاقة «جدلية» مع الواقع الثقافي المكي، تمثلت في محافظة القرآن المكي على السجع، ثم الانفصال عنه في العهد المدني، يقول: «إن موقف الإسلام من الكهانة مماثل لموقف النص من السجع أو الفاصلة، موقف القبول أولا، ثم الرفض بعد ذلك، وتلك هي جدلية القرآن مع الواقع، وجدلية النص مع النصوص الأخرى الثقافية» (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١ - ١٩٩٠، ص: ١٤٥).

وردنا على هذا الكلام من وجهين:

- إن الإسلام لم يحرم السجع ولم يرفضه، والقائلون بذلك قلة، يتزعمهم الباقلاني في موقفه الذاتي، وهو النموذج الوحيد الذي استدل به صاحب هذه الدعوى، ولم يلتفت إلى قراءة علماء البلاغة والحديث للنصوص الواردة في السجع قراءة علمية توضح المراد منها.

وإذا كانت الشواهد كثيرة، فإننا نكتفي ببعضها.

فقد استنتج الجاحظ بأن النهي وقع «في ذلك لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم، وفي صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم» (البيان والتبيين، ج/١، ص: ١٥٩)، وأنكر العسكري على من قال بالنهي عن السجع، وتساءل: «وكيف يذمه ويكرهه، وهو إذا سلم من التكلف، وبرئ من التعسف، لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه، وقد جرى عليه كثير من كلامه عليه الصلاة والسلام» (الصناعتين ص: ٢٨٦ - ٢٨٧).

وبهذه المنهجية، عالج العلوي اليمني إشكال القول بتحريم السجع منطلقا من القاعدة التي تنص على أن «ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال»، موسعا بذلك من دائرة الاحتمال الذي يشمل نص الحديث «أسجع كسجع الكهان»، وكان مما قاله: «والجواب أن نقول إنه لم ينكر السجع مطلقا، وإنما أنكر سجعا مخصوصا ....، فلا يمكن ترك هذا الأسلوب من الكلام لقصة عارضة من جهة الرسول يمكن حملها على وجه لائق كما أشرنا» («الطراز»، ج/٣، ص: ١٩ - ٢٠).

ونكتفي من علماء الحديث بنص للإمام النووي شرح به الحديث المذكور، وهو يلخص الموقف الإيجابي من السجع، يقول: «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما هذا من إخوان الكهان» من أجل سجعه، وفي الرواية الأخرى «أسجع كسجع الأعراب»، فقال العلماء: إنما ذم سجعه لوجهين: أحدهما أنه عارض به حكم الشرع ورام إبطاله، والثاني: أنه تكلف في مخاطبته، وهذان الوجهان من السجع مذمومان، وأما السجع الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوله في بعض الأوقات، وهو مشهور في الحديث، فليس من هذا لأنه لا يعارض به حكم الشرع، ولا يتكلفه فلا نهي فيه، بل هو حسن». (صحيح مسلم بشرح النووي، ج/١١، ص: ١٩١).

- ثم إن القرآن لم يتخل عن ظاهرة الفواصل في العهد المدني، وإنما نوع فيها، وأضاف إليها عنصرا جديدا يتمثل في طول المسافة بين الفواصل في هيئة تناسب مقام العرض والتفصيل، عرض الأحكام وتفصيل الشرائع.

(انظر د. محمد الحسناوي: «الفاصلة في القرآن»، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص: ١٩٧، ١٩٨).

الإعجاز معنى في ظل مثل هذه التصورات والأقوال؟؟

إن هذه الإشكالات تدل على أن مفهوم «التفقير» مفهوم غامض، يحتاج إلى توضيح أكثر، وهو ما لا تجده عند صاحبه، ومن المقرر، في سياسة الاصطلاح «أن وضوح المصطلح المفرد يرتبط، في المقام الأول، بوضوح المفهوم الذي يدل عليه المصطلح»[1].

وينضاف إلى عدم وضوح المفهوم، إخلال لفظ «التفقير» بشرط المناسبة المقامية، إذ أن فعل الإيماء يطعن في فكرة استقلال خطاب القرآن، ويشكك في كونه لم يعتمد على أي خطاب، ولم يقتبس من أي جنس أدبي قبله، وهذا أحد أسرار إعجازه، مادام أن كل خطاب بشري يتحاور، حتما، مع نصوص سابقة عليه في الزمان والمكان، ويقتبس منها بوعي أو بدون وعي، مما يطلق عليه في النقد المعاصر مصطلح «تداخل النصوص» أو «التناص».

وبناء على هذين الأمرين، يترجح إلغاء مصطلح «التفقير»، وصرف النظر عنه جملة وتفصيلا.

١٠ - **المخالفة:**

نقل ابن النقيب هذا الفن من حقل الشعر إلى خطاب القرآن، ويرتد مفهومه ومصطلحه إلى قدامة بن جعفر الذي سماه «مخالفة العرف»، واعتبره من عيوب المعاني، وفسره بأنه «الإتيان بما ليس في العادة والطبع»[2].

وورد مصطلح «المخالفة» عند أسامة بن منقذ، وشرحه بأنه الخروج عن مذهب الشعراء وترك الاقتفاء لآثارهم»[3].

١- د. محمد فهمي حجازي: «الأسس اللغوية لعلم المصطلح»، ص: ١٣.

٢- «نقد الشعر»، ص: ٢٠٣، ولم يذكر شاهدا من القرآن.

٣- «بديع ابن منقذ»، ص: ٢٣٩، ولم يذكر له أي شاهد من القرآن.

ومثل له بقول جرير:

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا وقت الزيارة، فارجعي بسلام[1]

وأبرز وجه مخالفته لمذهب الشعراء بأنه لم يعهد عندهم «رد المحبوب على عقبه إذا أراد زيارة محبه»[2].

وليس لنا حديث مع المخالفة بالنسبة للشعراء، إذ أنه يشير إلى ظاهرة ملحوظة، ولكن حديثنا ينصب على نقل ابن النقيب له إلى ساحة بديع القرآن، وينحصر نقدنا له في المستويين الآتيين:

- لقد استمد ابن النقيب هذا المصطلح من نقاد الشعر، ومن الملاحظ أنهم تحدثوا عنه في معرض استقباح صنيع الشاعر المخالف لمعهود مذاهب الشعراء. والمتتبع لشواهده عند ابن منقذ يدرك أن المخالفة مساوقة للاستقباح والإنكار، فكيف يحق وصف القرآن بالمخالفة بهذا المعنى؟ أليس في ذلك الوصف استصحاب لإيحاء الاستقباح والاعتراض؟؟

لقد وفق الباحث د. زكريا سعيد علي في الاعتراض على ابن النقيب في توجهه الغافل عما يقتضيه وصف القرآن بالمخالفة، بهذا المعنى، من سلبيات محتملة، يقول: «فالمخالفة التي عقد لها المؤلف هذا القسم شيء مستقبح عند نقاد الأدب، وإتيانه بهذه المقولة في حق القرآن عقب هذا الحديث يوحي أن ما في القرآن من المخالفة مثل هذه المخالفة، وتعالى كلام الله عن ذلك»[3].

- يقول ابن النقيب: «والقرآن العظيم كله مخالف لأساليب الشعر وقوانين

١- «ديوان جرير»، دار صادر، ط: ١٩٦٠، ص: ٤٥٢.

٢- نفس المرجع والصفحة.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب» هامش رقم ٤، ص: ٤٨٨.

النظم والنثر»[1]، ومقتضى هذا الكلام أن المخالفة ليست فنا بديعيا خاصا، يتلبس نمطا أسلوبيا معينا، وإنما هي عامة في القرآن، وبالتالي، فإن المخالفة لا تحيل إلى مفهوم معين، وعدم إحالتها تلك دليل على أن شرط التخصيص قد انتفى عنها، مما يفرض، إضافة إلى ما سبق ذكره، الاستغناء عنه، دون أن يلحق حقل بديع القرآن، جراء ذلك، ضرر قليل أو كثير.

١١ - المغالطة في الإلغاز:

أشار إليه الزركشي[2]، وأورده ابن النقيب، وفرعه إلى أقسام، وذكر منها الإلغاز، وعرفه تعريفا لغويا واصطلاحيا، وهو مأخوذ من الزركشي، فقال: «واللغز الطريق المنحرف، وسمي به هذا لانحرافه عن نمط الكلام، ويسمى أيضا أحجية، لأن الحجا هو العقل، وهذا النمط يقوي العقل عند التمرن والارتياض بالإكثار من حله وإعمال الفكر فيه، ويسمى أيضا المعمى لما فيه من الخفاء»[3]

وجعل من هذا الفن فواتح السور المختصة بالحروف المفردة والمركبة التي «دق معناها، وبعد غور مغزاها، وحارت العقول في معانيها»[4].

ومثل هذا الكلام لا يخلو من غرابة، وإن النقد ليتوجه إليه بالنظر في العناصر الآتية:

- إن وصف القرآن بالإلغاز والمغالطة ينم عن غفلة شاملة عن شرط المناسبة المقامية في الاصطلاح، فضلا عن أنه يدعي أن في القرآن مغالطة وغموضا

١- المرجع نفسه، ص: ٤٨٨.

٢- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٢٩٩.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٥٦.

٤- نفس المرجع والصفحة.

وإلغازا، مع أن القرآن يشهد على نفسه بأنه بيان للناس وهدى، ولا يتحقق هذان الوصفان إلا بأن يكون واضحا في لغته ومعانيه.

- إن جعل فواتح السور من الإلغاز خطأ لم يقل به العلماء المعتبرون في التفسير، ومن هنا، فإن النقد يلحق، بالقصد الأول، الإمام الزركشي الذي أفرد للإلغاز بابا في مصنفه، ولم يصرح بالاعتراض على من جعل فواتح السور منه، واكتفى بالقول: «وذكر بعضهم أنه وقع في القرآن العظيم، وجعل منه ما جاء في أوائل السور من الحروف المفردة والمركبة»[1]. فهل في تجهيل ذكره لأصحاب الرأي دليل على أنه لا يتفق معهم، أم أن وراء ذلك أمرا آخر؟؟

وإن المرء ليأسف، في ختام هذه الرحلة، ويتعجب كيف غفل البلاغيون والمفسرون عن الهنات الكامنة خلف هذه الأمور التي عدوها فنونا، وخرجوا لها مفاهيم، وصاغوا لها ألقابا، وكيف أمكنهم إهمال إعمال الحذر في حق كتاب الله عز وجل.

ولا يملك الدارس إلا أن يردد مع أسامة بن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤)[2]: «الله أكبر، كيف يُغَطَّى على أذهان الفضلاء فتصدر منهم هذه العجائب؟ لكن قد قيل: إن مع أرباب الإصابة سهما خاطئا، كما أن مع الخواطىء سهما صائبا»[3].

١- «البرهان في علوم القرآن»، ج/٣، ص: ٢٩٩.

٢- أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد الكلبي الشرازي، ولد في شيراز، وسكن دمشق، وانتقل إلى مصر سنة ٥٤٠هـ. له ديوان شعر، ومن مصنفاته: «البديع في نقد الشعر»، و«الاعتبار» وغيرهما. (انظر: «الوفيات»، ج١/ ١٩٥ - ١٩٩).

٣- «بديع ابن منقذ»، ص: ١١١.

خلاصة:

بعد هذه الجولة مع ظاهرتي الضعف الاصطلاحي والتعسف المفاهيمي، نقدم هذا الجدول الملخص لمختلف الفنون التي لحقها أحد هذين الداءين، مع إشارات موجزة للدليل المعتمد في الحكم عليها.

جدول أزمة ضعف الاصطلاحية

طبيعة الأزمة	اسم «الفن»	دليل ضعف اصطلاحيته
ضعف الاصطلاحية	- العنوان	- اختل فيه شرطا الوضوح والدلالة المختصة.
	- المذهب الكلامي	- انتفى منه شرط المناسبة المقامية.
	- إلجام الخصم بالحجة	- فاقد لشرط الاقتصاد اللغوي، وهو مرتد إلى حقل الجدل وعلم الكلام.
	- تجاهل العارف	اختل فيه شرط المناسبة المقامية.
	- التمزيج	- لا يحيل على مفهومه بدقة، ويتداخل مع غيره من المصطلحات.
	- الاقتدار	- لا يدل على فن في الخطاب، وينتفي فيه شرط المناسبة المقامية.
	- الغزل والتشبيب	يبعدان عن المناسبة المقامية والإحالة الدقيقة
	- الإفراط في الصفة	- لا يتوفر على الاقتصاد اللغوي، وله إيحاءات لاتليق بالخطاب القرآني
	- الائتلاف	- هو عام لا يحيل إلى فن خاص مما هو من شروط الاصطلاح.
	- رد الأعجاز على الصدور	- يختل فيه شرطا الاقتصاد اللغوي والمناسبة المقامية.

جدول أزمة التعسف المفاهيمي

طبيعة الأزمة	اسم «الفن»	دليل التعسف المفاهيمي
التعسف المفاهيمي	- الطاعة والعصيان	- اختل فيه شرط المناسبة المقامية، وعدم إحالته على مفهوم محدد.
	- الهزل الذي يراد به الجد	انتفى منه شرط المناسبة المقامية والاقتصاد اللغوي.
	- المزلزل	- يحيل على مفهوم خارج الخطاب، وليس له من المناسبة المقامية شيء.
	- التوهم والإيهام	- يوقع في التداخل، ويحيل على مفهوم خارج النص.
	- الاطراد	- تتخلف فيه الدقة الموجودة عند غيره من المصطلحات التي تحيل على المعنى نفسه.
	- لزوم ما لا يلزم	- لا يتوفر على الاقتصاد اللغوي والمناسبة المقامية.
	- ما يقرأ من الجهتين	- يحيل على مفهوم لا يليق بالقرآن.
	- النزاهة	- يتخلف فيه شرط المناسبة المقامية.
	- التفقير	- يحيل على مفهوم خارج النص، وهو مشعر بمعنى لا يتوافق مع شرط المناسبة المقامية.
	- المخالفة	- يرفضه شرط المناسبة المقامية، لأنه مشعر بما هو مستقبح عند النقاد، ثم إنه لا يحيل على فن خاص.
	- المغالطة في الإلغاز	- يشعر بوجود غموض في القرآن، ثم إنه يخل بشرط المناسبة المقامية.

وبهذا يتبين كيف أن «واحداً وعشرين» فنا أقحم في حقل البديع القرآني، دون اعتبارات منهجية، أو مسوغات علمية، فضلا عن كونها مرجوحة الفائدة، إذ يغني غيرها عنها كما أوضحت الدراسة في أكثر من مناسبة، وكما تبرهن عليه، تطبيقيا، في المباحث القادمة.

المبحث الثاني: فصل الفنون البديعية عن المعنى واقتضائه (تمكين النظرة الصبغية للبديع)

تمهيد:

يحتفظ التراث البديعي، داخل خطاب المفسرين والبلاغيين، بنظرتين متباينتين إلى الكلام الأدبي وخطاب القرآن، نظرة تعالقية تؤمن بأن الكلام وحدة جوهرية قائمة الذات بامتزاج اللفظ والمعنى وانصهارهما في سياق كلامي وأسلوبي واحد، ونظرة استقلالية تنظر إلى لفظ الخطاب ومعناه باعتبارهما جوهرين منفصلين ومتمايزين، ولكل واحد منهما كيانه القائم بدون غيره.

وإذا كانت النظرة الأولى تجسد الموقف البياني الناضج، فإننا نحتفظ بها إلى حين عرضنا للبديل المنهجي لإصلاح بديع القرآن، ونفرد هذا المبحث لمعالجة النظرة الثانية، عارضين لأسبابها، ومحللين لمظاهرها، وناقدين لأوضاعها.

ونقصد بالنظرة الصبغية للبديع تلك الممارسات التاريخية التي اعتقدت في فنون البديع أنها أدوات لتحسين الكلام وجعله حائزا على أرقى صفاته الشكلية بعد أن يكون قد استوفى حقه من الجودة المعنوية بواسطة أساليب تقع خارج دائرة البديع.

المطلب الأول: أسباب النظرة الصبغية للبديع

وقد تبين، بعد نظر، أن النظرة الصبغية لبديع القرآن كان وراءها أسباب لعل أهمها:

أ – دور تعريف علم البديع نفسه في إذكاء نزعة الشكلية والزخرف.

ب – تقسيمهم الكلام إلى لفظ ومعنى، وإلى محسنات لفظية وأخرى معنوية.

جـ – تسرب فكرة «الجوهر» و«العرض» من الفلسفة إلى البلاغة.

أ – إن تعريفات الفنون والعلوم عناصر مساعدة على تمثل مضامين تلك الفنون والعلوم وطبائعها ومجالاتها، لكن عندما يكون التعريف قاصرا في صياغته، أو ضعيف التدقيق والتعيين، فإن من شأن ذلك أن يصيب مضمون ذلك الفن أو العلم بالخلل أو الضعف والجمود. والمتأمل في علم البديع يدرك أن ما عرفه هذا العلم من ولع بالتقعيد والشكلية والنزعة الزخرفية، إنما مرده بالأساس إلى تعريف علم البديع نفسه، ذلك التعريف الذي كاد أن ينعقد حوله الإجماع عند المتأخرين، واستعمالنا لكاد فيه تحرز شديد، لأن ذلك التعريف يتوجه إليه النقد من داخل منطق الشراح والملخصين لكتاب المفتاح للسكاكي.

فمنذ إطلاق ابن المعتز لفظ «المحاسن» على البديع[1]، وتبعا لمقصدية البديع عند السكاكي، وهي «تحسين الكلام»، كما يدل عليه قوله: «وإن تقرر أن البلاغة بمرجعيها، وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه أعلى درجات التحسين، فها هنا وجوه مخصوصة، كثيرا ما يصار

١- «البديع»، ص: ٥٨.

إليها لقصد تحسين الكلام»[1]، واسترسالا مع ما بين هذين البلاغيين، وما خلفهما من آراء وتعريفات، غلب إطلاق مصطلح «البديع» على جانب الحلية اللفظية والزينة الكلامية، إلى درجة أن المتأخرين سلموا بهذه الصفة، وأخذوا يفسرون بموجبها مختلف الظواهر العارضة لهم أثناء تحليل التراكيب والأساليب.

ويكفي أن نتذكر، هنا، تعليل ابن خلدون لأسباب اهتمام المغاربة بفن البديع، فبعدما عرف البديع، وهو تعريف مساوق للتحديد المدرسي، لاحظ أن أهل المشرق أوفر حظا من الاشتغال بعلم البيان، نظرا لتوفر العمران، أما أهل المغرب، فقد مالوا إلى علم البديع، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وقاموا بتقسيم أجناسه وتفريع أنواعه، ثم علل سر اهتمام المغاربة بهذا العلم بولعهم بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المآخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيها فتجافوا عنها»[2].

بل وجدنا، في العصر الحديث، من يسلم بالنزعة الشكلية للبديع، وكأن الأمر أضحى عقيدة لا تحتاج إلى إعادة نظر في الأصول والخلفيات الفكرية والنفسية التي أدت إلى ذلك الاعتبار، ومكنت لجران تلك النظرة. فها هو د. تمام حسان، وهو بصدد بحثه المعرفي في أصول اللغة العربية وبلاغتها، واقتراحه للعديد من الوسائل الكفيلة بجعل التراث البلاغي ذا كفاءة عالية في الدراسة والتحليل، نجده يعمق من حدة النظرة الصبغية في قراءة علم

١- «مفتاح العلوم»، ص ٤٢٣.

٢- «مقدمة ابن خلدون» ج/٣، ص: ١٢٧٦.

وكلام ابن خلدون منقود، لأنه قائم على نظرة شكلية للبديع، إنه يغفل عن إسهام المغاربة في علم البيان. يقول د. محمد مفتاح: «إن قول ابن خلدون صحيح في مجمله لا في تفاصيله، فمن حيث الإجمال إن الكتب المؤلفة في «فن البيان» قبل ابن خلدون وأثناء حياته يحتل فيها اسم «البديع» مكانة مرموقة، وأما من حيث التفصيل، فإن النماذج المحللة تثبت أن البيانيين المغاربة لهم باع طويل في فن البيان» ، انظر : «التلقي والتأويل»، ص: ١٦.

البديع، وذلك في قوله: «ويبقى علم البديع، بمجاله المختلف تماما عن المجالين السابقين، فإذا عني علم المعاني ببناء الصرح، وعني البيان بتقديم اللبنات ومواد البناء، فإن علم البديع يعنى بطلاء المعنى وزخرفه، فهو علم طرق التحسين الشكلي»[1].

إن مثل هذه التصورات تجعل أمر البديع هامشيا، حتى ليظن أن البيان الرفيع قد يقوم بدونه، وبذلك اعتبرنا تعريف القوم لعلم البديع أحد أسباب نشوء النظرة الصبغية له، بل لعله يكون السبب الأعظم.

ب – أما بالنسبة للسبب الثاني، فالواقع أنه من الصعوبة بمكان وضع اليد على المهاد الأول لمقولة اللفظ والمعنى، كما أن البحث في تلك الإشكالية يعد، بمفرده، مجالا مترامي الأطراف، ولكن المؤكد أن بديع القرآن احتضن ثنائية اللفظ والمعنى منذ أن صيغ السؤال حول مكمن الإعجاز: أفي لفظه أم في معناه؟ أم فيهما معا؟

وليس من أهداف هذه الدراسة أن تنحرف جهة تفصيل القول في هذه القضايا التي هي ألصق بكتب تاريخ الإعجاز وأعلامه[2]، وإنما نختصر القول اختصارا، فنؤكد أنه قد ورد لبعض أعلام المعتزلة والأشاعرة نصوص في الموضوع، يميل بعضها جهة الاحتفال باللفظ، ويعلي الآخر من شأن المعنى..

والذي يظهر أن المعتزلة اهتموا، إجمالا، بأمر الألفاظ، في حين مال

١ – «الأصول»، ص: ٣٩٠.

٢ – من المؤلفات المهتمة بالموضوع نذكر:

– «تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري» د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٦٤.

– «نظرية المعنى في النقد العربي»، د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١.

– «التفكير البلاغي عند العرب»، د. حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، تونس ١٩٨١.

– «اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم» د. طارق النعمان، دار سينا للنشر، ط/١، ١٩٩٤.

الأشاعرة إلى الرفع من قيمة المعاني، يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «إن المعاني لا يقع فيها التزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده هو الألفاظ التي يعبر بها عنها»[1].

وخلص أحد الباحثين في المنحى الاعتزالي في إعجاز القرآن إلى أن هذا النص يقرر نظرية النظم الاعتزالية، فهو يجعل التفاضل حاصلا في نظم الألفاظ، بينما تكون المعاني متساوية بين مختلف الناس، وهو روح الكلام المأثور عن الجاحظ من «أن المعاني مطروحة في الطريق، وأن الشأن إنما هو في إقامة الوزن وتخير اللفظ وفي الصياغة والنظم»[2]. وهذا ما يفسر، في بعض جوانبه، سر اهتمام الجاحظ المتنامي «بجزالة الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، ... بل إنه قد عرض للحروف التي هي جوهر الألفاظ»[3].

بهذا يتضح أن المعتزلة أسهموا في الجدل القائم حول ثنائية اللفظ والمعنى، وذلك بتبديههم للقسمة بينهما أولا، وبالميل جهة إعطاء الميزة والأسبقية للفظ على المعنى.

وردا على هذا المذهب، أعلى الأشاعرة من قيمة المعاني، مسترشدين، في ذلك، بمقولة الكلام النفسي مقابل الكلام المركب من الحروف، ووضعوا لهما مقابلا في لغتهم الواصفة للخطاب على الشكل الآتي:

الكلام النفسي ←——— المعاني النفسية

الكلام المركب من الحروف ←——— النظم

١- القاضي عبدالجبار: «المغني في التوحيد والعدل»، ج١٦، ص: ٩٩ نقلا عن «المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» لأحمد أبو زيد، ص: ٢٩٢.

٢- د. أحمد أبوزيد: «المنحى الاعتزالي في البيان» و«إعجاز القرآن»، ص: ٢٩٣.

٣- د. منير سلطان: «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة»، ص: ٢١٧.

وشرطوا نجاح النظم، نظم الألفاظ، بانتظام المعاني في النفس، ومن ثم، جعلوا المزية في الأصل دون الفرع.

وقد أنفق الإمام عبدالقاهر الجرجاني جهدا كبيرا في التدليل على أفضلية المعاني على الألفاظ، وأن الثانية تبع للأولى وخدم لها، ويكفي أن نشير إلى قوله: «إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب المعنى أن يكون أولا في النفس، وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق، فأما أن نتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء الألفاظ على نسقها، فباطل من الظن ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه، وكيف تكون مفكرا في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافا وأحوالا إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا؟!»[1].

ويختم كلامه بخلاصة مفادها أن العلم بمواقع المعاني في النفس أولا، ثم يليه العلم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق، ثانيا، بل إن العلم بالأول يسوق، عفويا، إلى العلم بالثاني[2].

والغريب أنه، مع هذا الخلاف، كنا نجد إنصافا للقطب الحائز على المرتبة الثانية في كل اتجاه، فلم يلغ المعتزلة دور المعاني، بل وجدناهم يهتمون بها، وفي المقابل، يذكر الأشاعرة أمر الألفاظ ذكرا حسنا من حين لآخر.

يقول الرماني المعتزلي: «وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى، وهو غث مستكره ونافر متكلف، وإنما

١- «دلائل الإعجاز»، ص: ٤٣.

٢- المرجع السابق، ص: ٤٤.

البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة اللفظ»[1].

ويلح الجرجاني، في الضفة الأخرى، على أن الألفاظ حائزة على قيمتها داخل النظم، ويعتبرها أحد العناصر التي يفاضل بها ووجها من الوجوه التي تقتضي تقديم كلام على كلام، باعتبار سلامتها من الثقل[2].

وقبله بسنوات، صاغ الخطابي معادلته الواضحة، والمفسحة للفظ مجاله الطبيعي، وأعلن أن «القرآن إنما صار معجزا، لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني»[3] بل إنه جعل مناط البلاغة، في مناسبة، متعلقا بوضع اللفظ مكانه الأخص الأشكل به، والذي «إذا أبدل مكانه غيره، جاء منه إما تبدل المعنى، الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»[4].

وقد اعتبر بعض الدارسين هذا الكلام مظنة الاعتقاد بقدرة اللفظ على حيازة البلاغة مفصولا عن معناه، إلى درجة أن عائشة عبدالرحمن اعتقدت أن الخطابي يميل جهة الرونق اللفظي ويجعله غير فساد المعنى، مما يوهم بصحة أحدهما مع فساد الآخر[5].

وقد كان تأمل الماتيردي (-٣٣٣)[6] للجدل بين المعتزلة والأشاعرة هاديا له إلى الانتباه إلى شكلانية الخلاف حول اللفظ والمعنى، وأقر حقيقة

١- «النكت في إعجاز القرآن»، ص: ٩٧.

٢- «دلائل الإعجاز»، ص: ٩٧.

٣- «بيان إعجاز القرآن»، ص: ٢٧.

٤- المرجع نفسه، ص: ٢٩.

٥- «الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق»، ص: ٨٩.

٦- محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتيريدي، من أئمة علماء الكلام، نسبة إلى «ماتريد»، محل بسمرقند. توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ. من مصنفاته: «التوحيد»، و«تأويلات أهل السنة»، و«شرح الفقه الأكبر». (انظر: «كشف الظنون»، ٣٣٥، و«الأعلام»، ج٧/١٩.

جوهرية لو أخذ بها بديع القرآن لكان أجدى له وأنفع. يقول: «إن المعتزلة نظروا إلى ناحية اللفظ، واعتبر الأشعرية ناحية المعنى، ولم يكن هناك ما يوجب هذا الخلاف كله، لأن المشكلة أقرب إلى أن تكون لفظية من أن تكون حقيقية وجوهرية»[1].

وهذا يسوق إلى الاستغراب الثاني، وهو أنه، بالرغم من الأصول الفكرية والكلامية لثنائية اللفظ والمعنى، فقد أخذ بها مختلف المفسرين والبلاغيين لاحقا، وتنوسي الأصل الكلامي العقائدي، وأصبح حديثهم عن الألفاظ والمعاني بديهيا، ورتبوا على ذلك تقسيم المحسنات إلى لفظية ومعنوية، وحكموا ذلك أصلا في مصنفاتهم بالرغم من نتائجه السلبية.

والحمد لله أن الدراسات الأدبية والبلاغية المعاصرة انتهت إلى إلغاء هذه القسمة، ولم يعد لها وجود، بل «نعتقد أنه لم يكن لها وجود حقيقي يوما ما، على الرغم من إثارة ما يسمى بقضية اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم، ومحاولة بعض المعاصرين تصنيف النقاد العرب القدماء إلى طوائف، بعضها يتعصب لهذا، وبعضها يتعصب لذلك، وبعضها يقف بين بين، وهو تصنيف لم يكن دقيقا في جملته وتفصيله، لأنه قام على غير أساس»[2].

وإذا كانت مواقف النقاد المعاصرين كثيرة، فإن المرء يكتفي بموقف «كروتشه»، فهو يرفض فكرة الجمالية العقلية المجردة عن التجارب التعبيرية المحققة، و«يدحض القول بانفصال الصورة عن المضمون، بناء على أن الحقائق التعبيرية تتحد في المنبع الصادرة عنه، والمضمون والصورة يتحدان في الحقيقة. وباسم هذه الوحدة، ينقض أيضا دعوى القائلين بـ«الزخرف

١- الماتيردي: «الفقه الأكبر»، ص: ٧٠ (نقلا عن: «المنحى الاعتزالي في البيان»، ص: ٢٩٥).

٢- د. عبدالواحد علام: «البديع: المصطلح والقيمة»، ص: ٧٠.

اللفظي» و«المحسنات البديعية»، وغيرها مما أريد بها وضع درجات للتعبير»[1].

وبهذا، يتحد مشرق البحث البلاغي بغربه لدفع مقولة تقسيم الكلام إلى لفظ ومعنى، وهو وحده كاف في الاستغناء عن تلك القسمة، لأنه يقوم مقام الإجماع المعتبر أحد مصادر التشريع في مجال المعرفة البلاغية.

جـ - ولا يبعد أن تكون لفكرة الأصل والفرع، أو الجوهر والعرض التي انتشرت عند المتكلمين والفلاسفة أثر في تقسيم اللغة إلى أصول وفروع، أو ضروريات وكماليات، ذلك أن تلك الفكرة تفصل بين نوعين من الأمور، وتمنح النوع الأول صفات الأصالة والقوة والبقاء، وبينما تكون صفات العرض والزوال من نصيب النوع الثاني. يقول القاضي عبدالجبار: «اعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول البتة، سواء كان جسما أو عرضا، ولهذا يقال للسحاب عارض، أما في الاصطلاح، فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام»[2].

ومن آثار هذا الصدى الفلسفي الكلامي أن جعل «البلاغيون للكلام حسنيين حسنا ذاتيا وحسنا عرضيا، وأن الأول ما لا توجد البلاغة بدونه، وأن الثاني ما جاء بعد تحقق الأول، وكان زائدا في الكلام بحيث لا يضيره ألا يكون فيه»[3].

حقيقة أن هذه النظرة لا تظهر بوضوح في خطاب البلاغيين المؤسسين، لكن من يقرأ قول السكاكي: «وإذ تقرر أن البلاغة بمرجعيها وأن الفصاحة

١- د. لطفي عبدالبديع: «التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا»، ط: ١، ١٩٧٠، ص: ٨٢.

٢- القاضي عبدالجبار: «شرح الأصول»، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، ط: ١، ١٩٦٥، ص: ٢٣٠.

٣- د. أحمد محمد نايل: «البلاغة بين عهدين»، ص: ٢٥٧.

بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين، ويرقيه إلى أعلى درجات التحسين، فهاهنا أمور يصار إليها لقصد تحسين الكلام»[1]، فإنه يدرك أن الإمام يخص البلاغة بعلمي المعاني والبيان، وأما البديع، فإنه يصار إليه قصد تحسين الكلام، وهذا يعني أن البلاغة أصلية وذاتية فيهما، بخلاف البديع، فهو محسن عرضي لا يلبث أن يزول.

وقد أخذ الشراح هذا الكلام، وقسموا الحسن البلاغي، استناداً إليه، إلى أصل وفرع، وذاتي وعرضي، فتحدث ابن يعقوب المغربي والدسوقي، مثلا عن الحسن الذاتي والعرضي، وعن الحسن بالأصل أو بالتبعية[2].

هذه، كانت، بعض الأسباب المفضية إلى فصل الكلام إلى نوعين، وسيطرة النزعة الصبغية للبديع، وبنا الآن أن نتعرض إلى مظاهر ذلك الفصل وملامح تلك النزعة في حقل بديع القرآن.

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٣.

٢- انظر: «مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح» لابن يعقوب المغربي، و«حاشية الدسوقي على شرح السعد» ضمن «شروح التلخيص»، ص: ٢٨٥.

المطلب الثاني: مظاهر النزعة الصبغية لبديع القرآن

ليس من الصعب أن يضع الباحث يده على تجليات النظرة الصبغية للبديع القرآني، فهي كثيرة ومتنوعة، لكنها تؤول، في نهاية المحصلة، إلى مظهرين كبيرين نعرض لهما تباعا في هذا المطلب.

أ - اعتماد ثنائية اللفظ والمعنى في تقسيم فنون البديع:

عندما أفرد السكاكي البديع بباب خاص في «مفتاح العلوم»، جعل هذا العلم قسمين، قسما يرجع إلى المعنى، وآخر يؤول إلى اللفظ، وبذلك يكون مؤسسا للمهاد القار لهذه الثنائية ومحكما لها في تقسيم الفنون، ولم يكن بوسع اللاحقين إلا أن يقتفوا آثاره في هذا الصنيع.

وبالرغم من أنه لم يكن بصدد الحصر النهائي لأوجه البديع، وإنما هدف إلى سرد الأهم منها، ولربما يكون مسلكه هذا راجعا إلى إيمانه بأن الحصر النهائي منهج غير علمي، ومطلب لا يشمله الإمكان، بالرغم من ذلك كله، فقد جاء القسمان عنده شاملين لما يلي:

البديع المعنوي	المطابقة - المقابلة - المشاكلة - مراعاة النظير - المزاوجة - اللف والنشر - الجمع - التفريق - التقسيم - الجمع مع التفريق - الجمع مع التقسيم - الجمع مع التفريق والتقسيم - الإبهام - تأكيد المدح بما يشبه الذم - التوجيه - سوق المعلوم مساق غيره - الاعتراض - الاستتباع - الالتفات.
البديع اللفظي	التجنيس - رد العجز على الصدر - الأسجاع - الترصيع.

واكتفى اللاحقون بملأ هذين الإطارين بما جد من ألقاب وصيغ، ولم يذكر

لنا تاريخ البلاغة أن أحدا من علمائها توقف لنقد هذ التقسيم نقدا واضحا.

وانتهى التصنيف إلى الإمام العلوي اليمني، وأحس بأنه لا يسلم من الاعتراضات، فأكد مقولة ارتباط وجهي العملية الإبداعية، لكنه لم يجعلها أساسا لنقد ثنائية اللفظي والمعنوي في أصلها المعرفي، وامتدادها التاريخي. يقول: «اعلم أنا قد اخترنا إيراد أنواع البديع على هذين النمطين، وهما في الحقيقة متقاربان، لأنه لابد من اعتبار اللفظ والمعنى فيهما جميعا، خلا أن الأول الغرض فيه الاعتماد على فصاحة الألفاظ، وعلى هذا يكون المعنى تابعا، والنمط الثاني، المقصود منه هو الاعتماد على بلاغة المعاني، وتكون الألفاظ تابعة، وعلى هذا يعقل التغاير بين النمطين»[1].

ومع قوة الأساس بنسبية التقسيم، فإن هذا النص لايزال يحتفظ بنظرات تمثل تجليات لثنائية اللفظ والمعنى، وبالرغم من الجهود التي أنفقها الإمام الجرجاني في تصحيح النظر، وتوجيه البحث البلاغي نحو الوحدة الكلية للإبداع ممثلة في النظم والتأليف، فهو لايزال يعتبر الفصاحة شأنا مختصا بالمفردات علما بأنه يشهد بأن «أكثر أهل البلاغة قائلون بأنهما مقولان على جهة الترادف، (يعني البلاغة والفصاحة)، إلى هذا ذهب الشيخ عبدالقاهر الجرجاني، والأقلون على أن البلاغة من أوصاف المعاني، والفصاحة من أوصاف الألفاظ، وهذا هو الأقرب كما قررناه»[2].

وقد أكد الجرجاني أن الفصاحة لا تتصور، ذهنيا، إلا باستحضار الضم الماثل بين المفردات من جهة، وبينها وبين المعاني من جهة ثانية، وذلك أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي

١- «الطراز»، ج٣، ص: ٨٤.

٢- المرجع نفسه، ج٢، ص: ٢٥٤ - ٢٥٥.

تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ[1].

كما أن في نص العلوي اليمني بقية من وهم تبعية المعاني للألفاظ، وكأنه يصح في الفهم أن تعقل الألفاظ بدون معانيها، وإن العقل قاض بأن «الألفاظ إن كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها[2].

وإذا كان البحث البلاغي انتهى اليوم إلى عدم جواز تقسيم الكلام إلى لفظ ومعنى، ومكن لمفاهيم الوحدة الكلية للعمل الأدبي، فإن الدارسين المعاصرين لبديع القرآن آثروا الابتعاد عن سهام النقد إن هم توجهوا للتقسيم الثنائي بالطعن والتضعيف، أو حاولوا صياغة بديل له مما يعد من واجبات البحث في ذلك الموضوع الشائك، فتركوا الوضع على حاله، وجاءت كتاباتهم مقسمة إلى مباحث يحكمها التقسيم الثنائي المهيمن: البديع المعنوي، والبديع اللفظي. وهو ما وقع فيه كل من د. عبدالفتاح لاشين، ود. عبدالعظيم المطعني.

حقيقة أن الباحث الأول قدم بين يدي مباحثه إشارة واضحة إلى مرجوحية ذلك التصنيف، إلا أن آخر كلامه نقض أوله، إذ اعتمد التقسيم خطة في فصول بحثه، بينما يقتضي النقد الاستغناء عن الأمر المنقود لا الإبقاء على سلطته، خاصة إذا كانت سلطة غير علمية، يقول: «وهذا التقسيم لتلك الألوان البديعية من لفظية يرجع جمالها إلى اللفظ، والصورة، والشكل، ومعنوية، يردون حسنها إلى المضمون والمعنى، تقسيم لم يحالفه التوفيق، لأن ذلك فصل للجسم عن الروح، والروح عن الجسم، وذلك لأن جمال الألفاظ في تعلقها بالمعاني، وحسن المعاني في وجودها في تركيب، وتلك النظرة التكاملية الفنية كثيرا ما أكدها عبدالقاهر الجرجاني، فالحسن الحقيقي للكلام لابد أن يكون من اللفظ والمعنى، ويشارك فيه كل من اللفظ والمضمون، وليس في

١- «دلائل الإعجاز»، ص: ٣٨.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٣.

واحد منهما فقط»[1]. لكن كتابه جاء خاليا من صدى هذه النظرة التكاملية، ولم يكن لتأكيدات الجرجاني أي موقع في بنائه، فجاء الباب الأول من بحثه في المحسنات المعنوية، واستقل الباب الثاني بالمحسنات اللفظية، بل وأفرد للسرقات الشعرية بابا، لا لشيء إلا لأن المصنفات القديمة قد درجت على تلك الخطة، مع أنه لا يصح إدراج مبحث السرقات ضمن بديع القرآن.

وأما المطعني، فقد اعتبر تسهيل الضبط داعيا إلى تقسيمها إلى نوعيها، مستدركا بأن «ليس المراد بغلبة اللفظ طغيانه على المعنى، بل المراد أن الملحظ فيها راجع إلى اللفظ، مع وفاء العبارة بالمعنى على أكمل وجه»[2]، وكأن في إلغاء التقسيم أصلا ما يوقع تناول فنون البديع في صعوبة التأليف ومشقة الاستيعاب، وهو غير صحيح البتة.

وأكبر دليل على مرجوحية فائدة القول بالبديع اللفظي بموازاة البديع المعنوي أن أصحابه لا يتفقون على عدد اللفظي منه والمعنوي، ويمتد الخلاف بينهم إلى ما هو داخل في هذا الصنف أو ذاك، بل يترامى سلطان الخلاف إلى معيارية التفريق بين الفنون البديعية وفق خصائصها. فها هنا ثلاث إشكالات نعرض لها تباعا.

أ - من النتائج الحتمية للقول بالاجتهاد في البحث البلاغي، مفاهيم ومصطلحات وشواهد، أن تتكاثر تلك الفنون، ويكثر، بسبب ذلك، عدد كل من البديع اللفظي والمعنوي، ويقع بين البلاغيين، نتيجة ذلك، خلاف حول عدد كل واحد من الصنفين.

وقد شهد التطور البلاغي بصحة هذا اللزوم، ويمكن أن نعرض، هنا،

١- «البديع في ضوء أساليب القرآن»، ص: ٢٠ - ٢١، وهي النتيجة التي يخلص إليها د. الشحات محمد أبو ستيت في مؤلفه «دراسات منهجية في علم البديع»، ط/١ - ١٩٩٤ - ص: ٢٨ - ٢٩.

٢- «خصائص التعبير القرآني»، ج/٢، ص: ١٩٠.

لمقارنة سريعة بين بعض البلاغيين المصنفين في البديع، فإذا كان السكاكي قد أحصى للبديع اللفظي أربعة فنون، وللمعنوي تسعة عشر فرعا، فإن ابن النقيب والقزويني والطيبي والعلوي اليمني انتهوا بهما إلى أعداد كثيرة يعرض لها الجدول الآتي:

	البديع المعنوي	البديع اللفظي
السكاكي	19	4
ابن النقيب	84	25
القزويني	30	7
العلوي اليمني	35 وأعاد صياغتها في 10	20 وأعاد صياغتها في 10 (1)

تقسيم الإمام الطيبي

البديع المعنوي	البديع اللفظي والمعنوي	البديع اللفظي
16	35	9

ونتائج الجدول مربكة لمختلف التوقعات، وخارقة حتى لمنطق التطور التاريخي في البحث البديعي، إذ كيف يصح أن يرفع ابن النقيب عدد البديع المعنوي إلى أربعة وثمانين نوعا، بعد أن انتهى بها السكاكي إلى قرابة العشرين؟ ثم كيف يعود بها القزويني إلى الثلاثين؟؟ والأمر نفسه يقال عن البديع اللفظي.

ب – وبسبب التقسيم الثنائي، وقع بينهم خلاف حول ما يدرج في هذه الخانة أو تلك، إلى درجة أن الوضع مشعر بسيطرة الاعتباطية والارتجال. وبغية التمثيل، فإننا نشير إلى الخلاف الحاصل حول الخانة المعتبرة للفنون

١– يلاحظ أن العلوي اليمني سرد البديع بنوعيه، وذكر للمعنوي خمسة وثلاثين فنا، وللفظي عشرين فنا، ثم عاد ليسرد للأول عشرة وللثاني مثلها، ولم يعلل سبب ذلك.

الآتية، مذكرين بأننا، بهدف البيان والتبيين، نعمد إلى تقديم موجز للفن البديعي الذي لم يسبق أن عرضنا لمفهومه.

١ - الاطراد:

سبق ذكر تعريفه في مبحث ضعف الاصطلاحية وتعسف المفاهيم، وقد أدرجه القزويني[١] والعلوي اليمني[٢] ضمن المحسنات المعنوية، أما ابن النقيب، فقد عرض له ضمن الأنواع اللفظية، وعلق عليه بأنه «تعسفات ليس في القرآن العظيم منها شيء»[٣].

٢ - العكس:

وهو أن «يؤتى بكلام آخره عكس أوله، كأنه بدل فيه الأول بالآخر، والآخر بالأول»[٤]، وجعلوا من شواهده قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[٥] وقوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾[٦]، وذكر له ابن أبي الإصبع شاهدا آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا (١٢٤) وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[٧]، باعتبار أن نظم الآية الأولى جاء على عكس نظم الآية الثانية:

- الآية الأولى: العمل ← الإيمان
- الآية الثانية: الإيمان (الإسلام) ← العمل (الإحسان)[٨]

١- «الإيضاح»، ج٦، ص: ٨٩.

٢- «الطراز»، ج٣، ص: ٩٣.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٥٠٥.

٤- «بديع القرآن» ص: ١١١، وانظر «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٤.

٥- سورة البقرة/١٨٧.

٦- سورة الأنعام/٥٢.

٧- سورة النساء/١٢٤-١٢٥.

٨- «بديع القرآن»، ص: ١١٢.

وهذا العكس داخل، بنظر القزويني، في البديع المعنوي[1]، بينما أورده ابن النقيب في البديع اللفظي، وأدخله في نوع: «ما يقرأ من الجهتين»، وأطلق عليه «طريق العكس»[2]، وكذلك كان صنيع الطيبي[3].

٣ - التهذيب:

بعد أن ألغى ابن أبي الإصبع أول أقسام التهذيب من حظيرة البديع القرآني، وهو إعادة النظر في الكلام قصد تنقيحه وتحريره بعد الفراغ منه، نظرا لتنزه القرآن عن صفات النقص، أبقى على مفهوم التهذيب الدال على حسن الترتيب في النظم، إما بالارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، أو بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره[4].

وقد انتهت دراستنا في مبحث «إقحام فنون ومباحث غير بلاغية» إلى أن دللت على أن مصطلح «التهذيب» لا يليق بخطاب القرآن أصلا، أما معناه الذي أورده له ابن الإصبع، فقد انتهينا إلى أن يلحق بفني «حسن الترتيب» و«حسن النسق».

إلا أن الإشكال المتعلق بالتهذيب، لا ينحصر في ضعف اصطلاحيته، أو كونه فنا مقحما في حقل بديع القرآن، وإنما يتجاوز ذلك إلى تصنيفه، فابن أبي الإصبع يجعل منه ما يتعلق بالمعنى، وما يختص باللفظ، والظاهر أن حكمة التهذيب، ممثلة في «الانتقال من الأدنى إلى الأعلى»، تجعله متعلقا بالجانب المعنوي، لأن الألفاظ محايدة، وإنما تدنو درجاتها أو تعلو بسبب ما تحمله من معاني. وبهذا يحق لنا القول إن ابن أبي الإصبع

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٤.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩٦.

٣- «التبيان»، ص: ٤٩٤.

٤- «بديع القرآن»، ص: ١٥٨.

يدخل التهذيب ضمن فنون البديع المعنوي، غير أن ابن النقيب يجعله ضمن البديع اللفظي[1].

٤ - الطباق والمقابلة:

إذا كان الإجماع بين البلاغيين منعقدا على أن الطباق والمقابلة من المحسنات المعنوية، هاديهم في ذلك قول الجرجاني: «وأما التطبيق، فأمره أبين، وكونه معنويا أجلى وأظهر، فهو مقابلة الشيء بضده، والتضاد بين الألفاظ المركبة محال، وليس لأحكام المقابلة ثم مجال»[2]، وهو ما يؤكده الرازي[3]، والسكاكي[4]، والقزويني[5]، وابن النقيب[6] وغيرهم، فإن العلوي اليمني يخرق هذا الإجماع، ويشذ عنه بإدخالهما ضمن البديع اللفظي[7]، أما الطيبي فيجعلهما من المحسنات الراجعة إلى اللفظ والمعنى معا[8].

٥ - اللف والنشر:

هو الفن الذي وجدنا إدراكا لمفهومه عند الاتجاه الإدماجي الوظيفي، وألمحنا إلى بعض تطبيقاته عند الزمخشري، ويقصد به «أن تلف بين شيئين في الذكر، ثم تتبعهما كلاما مشتملا على متعلق بواحد وبآخر من غير تعيين، ثقة بأن السامع يرد كلا منهما إلى ما هو له»[9].

ومن الشواهد الدالة عليه قوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب» ص: ٤٥٣.

٢- «أسرار البلاغة»، ص: ٢٠.

٣- «نهاية الإيجاز»، ص: ١٦٤.

٤- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٣.

٥- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٦.

٦- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٠٢-٣٠٣.

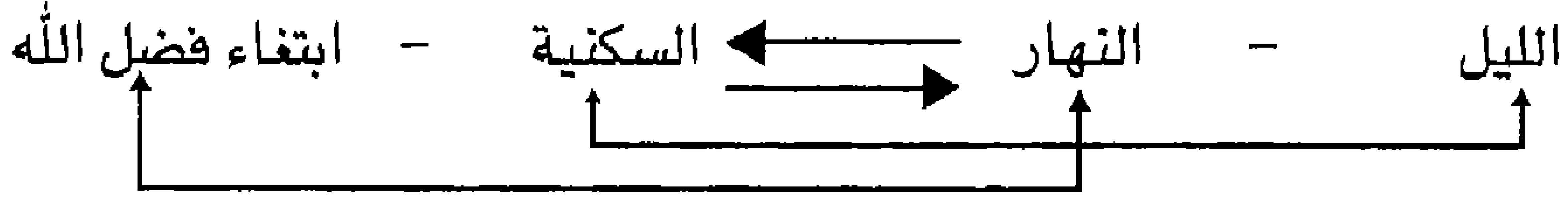
٧- «الطراز» ج/٣، ص: ٣٧٧.

٨- «التبيان»، ص: ٣٤١ - ٣٤٦.

٩- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٥، وانظر تعريفا مماثلا أورده الرازي في «نهاية الإيجاز»، ص: ١٤٧.

﴿لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾[1].

ويتحقق فيه مفهوم اللف والنشر عبر وعي القارئ وإدراكه، إذ يخلص أجزاء المعنى ويرد كل عنصر منها إلى صنوه لتستقيم الدلالة.



وبهذا يتضح أن الأمر متصل بإلحاق المعنى بقرينه، ولا مدخل للألفاظ، مجردة، في ذلك، ومع هذا الاعتبار الواضح البين، الذي اهتدى إليه بلاغيون ومفسرون، فألحقوه بالبديع المعنوي، أمثال الرازي والسكاكي والقزويني، فإن العلوي اليمني يشذ عن هذا مرة ثانية، فيلحق اللف والنشر بالبديع اللفظي[2]. ويرده الطيبي إليهما معا[3].

٦ - الخَيَفُ:

وصل من شغف بعضهم بالافتتان بظواهر البديع، والتعلق بغرائبها أنهم اخترعوا فنا، وأطلقوا عليه مصطلح «الخيف»، وقد تولى العلوي اليمني شرح مفهوم هذا الفن وإبراز حظه من البلاغة، فقال: «وهو من فنون البلاغة حسن التأليف والانتظام، مشتمل على ما يجوز فيه من الكلم الإهمال والإعجام، وهو أن يكون الكلام من المنثور والمنظوم معقودا من جزءين إحدى كلمتي العقد منقوطة كلها، والأخرى مهملة كلها، واستعارة هذا اللقب من قولهم فرس أخيف إذا كان إحدى عينيه سوداء، والأخرى زرقاء»[4].

١- سورة القصص/٧٣.

٢- «الطراز»، ج/٢، ص: ٤٠٤.

٣- «التبيان ...» ص: ٣٩٩.

٤- «الطراز»، ج/٣، ص: ١٧٧.

ومثل له بقول الشاعر:

اسمح فَبَتُّ السماحِ زَين ولا تُخِب آمِلاً تَضَيَّفْ

فالكلمة الأولى مهملة والثانية منقوطة .. وهكذا، إلى آخر البيت، نقط فإهمال، فنقط فإهمال ...

ورغم فطنة العلوي اليمني وقوة نظره، إلا أنه أُتي من قبل هذا الاهتمام بـ«فن» لا ينتمي إلى البلاغة ولا يتعلق بالفصاحة، وقد كان القزويني، بالرغم مما قيل عن نزعته الشكلية والتقعيدية، متيقظا في هذا المجال، فرفض أن يلتفت إلى الخيف وغيره من الأساليب النافقة في عصور الجمود والكساد، فهو يعلن أن من الفنون «ما يتعين إهماله لعدم دخوله في فن البلاغة، نحو ما يرجع في التحسين إلى الخط دون اللفظ، مع أنه لا يخلو من التكلف، ككون الكلمتين متماثلتين في الخط، وكون الحروف منقوطة أو غير منقوطة»[1].

وكنا ننتظر من العلوي اليمني، الذي اعتبر ذلك الفن حسن التأليف والانتظام، أن يدرجه، بنوع من التساهل، ضمن البديع اللفظي، لكنه أبى إلا أن يحله بالموقع الأكرم، إذ جعله من البديع المعنوي.

٧ - التورية:

سبق تحديد معناها في مبحث سابق، وكان الرازي والسكاكي مدرجين لها ضمن البديع المعنوي، إلا أن الأول سماها «الإبهام»[2]، وأطلق عليها الثاني مصطلح «الإيهام»[3]، وتبعهم ابن النقيب والقزويني والطيبي في ذلك، وإن ذكرها الأولان بمصطلحها المشهور وهو «التورية»[4]، وأبقى الثالث على

١- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١١٨.

٢- «نهاية الإيجاز ...»، ص: ١٤٨.

٣- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

٤- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٨، وقال: «التورية وتسمى الإيهام»، وانظر ابن النقيب، ص: ٢٨٤.

مصطلح السكاكي[1]، وتفرد العلوي اليمني بجعلها من فنون البديع اللفظي.

٨ - **التفويف:**

يطلق التفويف، ويراد به معاني عدة لها صلة جزئية أو كلية بالدلالة اللغوية.

فالفوف هو البياض الذي يكون في أظفار الأحداث. وهو الحبة البيضاء في باطن النواة التي تنبت منها النخلة، وهو ضرب من برود اليمن»[2]، والبرد المفوف هو «الذي يكون على لون ثم يخالطه لون أبيض»[3].

ويحيل التفويف في الاصطلاح البديعي، على المفاهيم الآتية:

أ - هو «الإتيان بمعان شتى من المدح والوصف والنسيب، وغير ذلك من الفنون التي ينتجها المتكلمون، كل فن في جملة منفصلة من أختها بالسجع غالبا، مع تساوي الجمل في الزنة»[4]، ولخصه القزويني في قوله: «أن يؤتى في الكلام بمعان متلائمة في جمل مستوية المقادير أو متقاربتها»[5]. ونقله الطيبي في «التبيان»[6].

ومثل ابن أبي الإصبع لهذا المفهوم بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ﴾[7].

وهذا المعنى هو أحد المفهومين اللذين أوردهما كل من ابن النقيب في «مقدمة

١- «التبيان»، ص: ٢٩٩، وقال: «يسمى التورية أيضا».
٢- «لسان العرب» ج/٩، ص: ٢٧٣، مادة «فوف».
٣- «الطراز»، ج/٣، ص: ٨٤.
٤- «بديع القرآن»، ص: ٩٨.
٥- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٢٣.
٦- «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، ص: ٣٩٣.
٧- سورة الشعراء/٧٨-٨٣.

تفسيره للقرآن»[1]، وإن قصرت عبارته عن الوفاء بخصائص المفهوم، فظل كلامه أقرب إلى الحديث عن الفصاحة والطلاوة والسهولة، كما ذكره العلوي اليمني في «الطراز»[2].

ب- هو عبارة عن «أن يصف المذكور مما يدل على مدحه من صفات الكرم مثلا، ثم بما يدل على ذمه، لكن تقرن بذلك الذم ما يرشد بأنه مديح»[3].

وقد ذكر العلوي اليمني هذا المفهوم، وذكر له، مثل ابن الزملكاني (-٦٥١)[4]، مقطعا من قصيدة للبحتري جاء فيها:

هم الأخيار منسكة وهدياً ... وفي الهيجا كأنهم صقور[5]

ووجه كونه من التفويف، بهذا المعنى، أن السياق في المدح، لكن المجيء بـ«كأنهم صقور» موهم صفة ذم، لأن من شأن الصقور الخطف والبغي، لكن اقترانه بالهيجاء دل على أنه مدح بأوصافهم في الحرب.

جـ - هو أن يكون في الكلام «التزامات لا تلزم تكتب بأصباغ مختلفة حتى يفطن للالتزامات التي جعلت عليه»[6].

وقد ذكر ابن النقيب هذا التعريف، وجعل منه الأصباغ مختلفة الألوان الموجودة في القرآن لتحديد مقاطعه، وتعيين تحزيبه وتعشيره وأرباعه

١- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩١.

٢- «الطراز» ج/٣، ص: ٨٥.

٣- نفس المرجع والصفحة.

٤- عبدالواحد بن عبدالكريم بن خلف الأنصاري الزملكاني، أديب وقاض، توفي بدمشق. من مصنفاته: «التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن»، و«رسالة في الخصائص النبوية» (انظر: «بغية الوعاة»، ج: ١١٩/٢، و«الأعلام»، ج١٧٦/٤).

٥- «ديوان البحتري»، دار صادر، بيروت، ص: ٢٣٤.

٦- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩١.

وأخماسه وأسباعه[1].

ومن المعلوم أن هذا المفهوم الأخير خارج عن حدود البلاغة والبديع، وداخل في مرسوم الشكل والخط، وهو ما اجتهد فيه العلماء، ولا يجوز أن يجعل من الخطاب في نظمه وأسلوبه.

وإذا نظرنا إلى المفهوم الأول للتفويف، فهو متصل، لا محالة، بجوانب صوتية وإيقاعية في الكلام، مما يحال، تجاوزا، على المستوى اللفظي. أما المفهوم الثاني، فهو متصل بقضايا معنوية آيلة إلى المدح والذم، فالتفويف، بهذا الاعتبار، فن بديعي معنوي.

ونظرا لهذا التعدد الدلالي في مفهوم مصطلح «التفويف»، فقد اعتبره العلوي اليمني صنفين، منه ما هو راجع إلى المعنى، ومنه ما هو آيل إلى اللفظ[2]. وإذا كان العلوي اختار هذا المسلك، فإن القزويني جعله نوعا واحدا، وألحقه بالبديع المعنوي، وصنفه الطيبي ضمن البديع اللفظي والمعنوي، بينما أدرجه ابن النقيب ضمن المحسنات الراجعة إلى اللفظ.

٩ - الاستطراد:

جلت الدراسة المفهومين الحافين باصطلاح «الاستطراد»، وقد برز، في حينه، أنه انتقال من معنى إلى آخر بنوع من التلطف، أو هو، بحسب المفهوم الثاني المرجوح، تعريض بعيب شخص بذكر عيب غيره وكلاهما يدل على أن الاستطراد، إنما يكون في المعاني والأغراض، وبموجب هذه الخصيصة، ألحقه كل من ابن النقيب[3] والقزويني[4] بدائرة البديع المعنوي، أما العلوي

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- «الطراز» ج/٣، ص: ٨٥ – ٨٦.

٣- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٢٨١.

٤- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٣٠.

اليمني، فجعله من البديع اللفظي، في حين رده الطيبي إليهما معا[١].

١٠ - **تجاهل العارف:**

ذكرته مصنفات البلاغة كثيرا، وسماه السكاكي «سوق المعلوم مساق غيره» وجعله بديعا معنويا[٢]، وكان الرازي ألحقه به[٣]، وسار على هذا المنهج كل من القزويني[٤] والطيبي[٥]، لكن العلوي اليمني ذكره في أنواع البديع اللفظي[٦].

١١ - **التجريد:**

اتفق البلاغيون على أن التجريد راجع إلى فعل «جرد» بمعنى سل أو أخرج، فيقال: جرد السيف من غمده: سله، وتجردت السنبلة: خرجت من لفائفها، والتجريد: التعرية من الثياب[٧].

وهو، في التداول الاصطلاحي، «إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه»[٨]، وزاد العلوي اليمني فيه: «فتكون قد جردت الخطاب عن نفسك، وأخلصته لغيرك»[٩].

ومثل له بقول الشاعر:

إلام يراك المجدُ في زَيِّ شَاعِرٍ   وقد نَحَلتْ شَوْقاً فروُع المَنَابِرِ

وقد اختلفوا في تصنيفه، فمنهم من اعتبره من البديع المعنوي مثل ابن

---

١ - «التبيان»، ص: ٣٨٧.

٢ - «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٧.

٣- «نهاية الإيجاز ...»، ص: ١٤٩.

٤- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٨٤.

٥- «التبيان ...» ص: ٢٩٤.

٦- «الطراز» ج/٣، ص: ٨٠.

٧- «لسان العرب»، ج/٣، ص: ١١٦ مادة «جرد».

٨- «المثل السائر»، ج/١، ص: ١٥٩.

٩- «الطراز» ج/٣، ص: ٧٣.

الأثير[1]، وابن النقيب[2] الذي نقله عنه، والخطيب القزويني[3]، والطيبي[4]. وتفرد العلوي بإدخاله في خانة البديع اللفظي[5].

١٢ - التطريز:

للتطريز معنيان، أولهما ورد ذكره عند أبي هلال العسكري، والنوع الثاني ذكره ابن أبي الإصبع في «تحرير التحبير»، وتبعه فيه العلوي اليمني.

فالتطريز عند صاحب «الصناعتين» هو «أن يقع في أبيات متوالية من القصيدة كلمات متساوية في الوزن، فيكون فيها كالطراز في الثوب»[6].

ولهذا المفهوم تعلق بالدلالة اللغوية للتطريز، وهو «النقوش المختلفة في الثوب»[7]. وقد نقل ابن منقذ هذا المفهوم من أبي هلال العسكري، لكنه خلط وقصر[8]، وذكره ابن النقيب[9]، والطيبي[10].

وإذا كان مختلف البلاغيين قد أوردوا له نماذج من الشعر، فإن ابن النقيب ذكر له شواهد من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ

١- «المثل السائر» ج/٢، ص: ١٥٢.
٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٣٥٠.
٣- «التبيان»، ص: ٢٨٨.
٤- «الطراز» ج/٣، ص: ٧٢ - ٧٣.
٥- «الطراز» ج/٣، ص: ٧٢-٧٣.
٦- «كتاب الصناعتين»، ص: ٤٨٠.
٧- «الطراز» ج/٣، ص: ٩١.
٨- «بديع ابن منقذ»، ص: ١٠٣.
٩- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩٢.
١٠- «التبيان»، ص: ٣٩٤.

لِلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[1].

وقد وضعنا سطرا تحت الجمل المتشابهة في أول الآيات، وسطرين تحت التي تتشابه في خواتمها، ليظهر أن التطريز لون متميز داخل نسيج النص، يشبه لون الخط الذي يتعاقب على نسيج الثوب.

والتطريز، عند ابن أبي الإصبع، بمعناه الثاني، موغل في الشكلية والتعمل، ومخالف للمفهوم السابق، فهو يحده بقوله: «أن يبتدئ المتكلم بذكر جمل من الذوات غير مفصلة، ثم يخبر عنها بصفة واحدة من الصفات مكررة بحسب العدد الذي قدره في تلك الجملة الأولى، فتكون الذوات في كل جملة متعددة تقديرا والجمل متعددة لفظا، والصفة الواحدة المخبر بها عن تلك الذوات متعددة لفظا»[2].

ولعل بالشاهد يتضح الشارد من المفاهيم، فمن ذلك قول ابن الرومي:

أموركم بني خاقان عندي   عجاب في عجاب في عجاب
قرون في رؤوس في وجوه   صلاب في صلاب في صلاب[3]

وذكره العلوي اليمني، لكن تعريفه جاء أقرب إلى الفهم من تعريف ابن أبي الإصبع، يقول فيه: «وهو في مصطلح علماء البيان مقول على ما يكون صدر الكلام والشعر مشتملا على ثلاثة أسماء مختلفة المعاني، ثم يؤتى بالعجز،

1- سورة الروم/٢١-٢٤.

2- «تحرير التحبير»، ص: ٣١٤.

3- «ديوان ابن الرومي»، تحقيق: د. حسين نصار، ط: ١٩٧، ج: ١، ص: ٣٥٣.

فتكرر فيه الثلاثة بلفظ واحد»[1].

إن هذا الفن الذي يراعى فيه بعد التكرار الملحوظ بحاستي السمع والبصر، أدخله ابن النقيب في البديع اللفظي[2]، وجعله العلوي اليمني من البديع المعنوي[3]، أما الطيبي، فوضعه في خانة المحسنات الراجعة إلى اللفظ والمعنى معا[4].

١٣ - المشاكلة:

وهي «أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته»[5]، ومن أمثلتها عندهم قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[6]، وقوله: ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾[7]، وقوله: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[8].

وقد جعلها السكاكي والقزويني[9] وشراح التلخيص[10] من البديع المعنوي، وجعلها السبكي معنويا بالغرض الأصلي، ولفظيا بالعرض[11]، وأدخلها الطيبي في النوع الراجع إلى اللفظ والمعنى[12]، وغلب المطعني من المعاصرين كونه من المحسنات اللفظية[13].

١- «الطراز» ج/٣، ص: ٩١.
٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩٢.
٣- «الطراز» ج/٣، ص: ٩١.
٤- «التبيان»، ص: ٣٩٤.
٥- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٤، و«الإيضاح» ج/٦، ص: ٢٦.
٦- سورة البقرة/١٩٤.
٧- سورة آل عمران/٥٤.
٨- سورة الشورى/٤٠.
٩- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٤، و«الإيضاح» ج/٦، ص: ٢٦.
١٠- «شروح التلخيص»، ج/٤، ص: ٢٨٥.
١١- «عروس الأفراح» ضمن شروح التلخيص، ج/٤، ص: ٢٨٥.
١٢- «التبيان»، ص: ٣٤٧.
١٣- «خصائص التعبير القرآني» ج/٢، ص: ٤٠٣.

وبلغ من حدة هيمنة المنطق الثنائي أن الفن الواحد كان يخضع للتفريع في أضربه، محكمين في ذلك ثنائية اللفظ والمعنى، ونكتفي، هنا، بنموذج واحد، ألا وهو فن «الإرصاد» الذي أطلق عليه بعضهم مصطلح «التسهيم».

فمعلوم أن الإرصاد هو «أن يكون ما يتقدم من الكلام دليلا على ما يتأخر منه أو العكس»[1]، ومن شواهده قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[2]، فيظلمهم في مستهل الآية إرصاد، وذلك لدلالته على «يظلمون» في ختامها.

وبما أن الكلام لفظ ومعنى، فقد اهتدى الطيبي إلى أن الإرصاد ضربان، أولهما ما تكون دلالته لفظية مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ﴾[3]، وكونه لفظيا راجع إلى أن السياق ذكر لفظ العنكبوت في أول الآية، ثم أعاد ذكرها في نهايتها.

وأما الضرب الثاني، فهو ما تكون دلالته معنوية، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، فليس هناك علاقة إعادة لفظية بين «العالمين» و«اصطفى»، ولكن «من لوازم اصطفاء الشيء أن يكون مختارا على جنسه أو نوعه»[5].

ولا يقتضي استيعاب جمالية الإرصاد أن يقسم إلى ضربين، ثم إن لفظ «العنكبوت»، في الآية الأولى، لا ينظر في لفظيته، ولكن باعتباره دالا على معنى هو المقصود من الخطاب.

١- «بديع القرآن»، ص:١٠٠.

٢- سورة العنكبوت/٤٠.

٣- سورة العنكبوت/٤١.

٤- سورة آل عمران/٣٣.

٥- «التبيان ...» ص: ٣٩٤ - ٣٩٥.

إن هذه الوقفات التي حرصنا على أن تكون موجزة، تهدف إلى إبراز إحدى الأزمات التي تعد نتيجة حتمية لتقسيم فنون البديع إلى مستويين، وإقحام كل واحد منها داخل خانة محددة المعالم والوظائف والمقاصد.

غير أننا، ونحن نوطن النفس على تتبع هذا الخلاف، كنا نقف على ملحظين اثنين، ظلا ينموان إلى أن صارا حقائق تحتاج إلى تفسير وتوجيه وتعليل.

فأما أولهما، فهو أن تصنيف المحسنات إلى لفظية ومعنوية لم يكن منطلقا مجمعا عليه، يتوجب إخضاع أي مصنف لإجراءاته وشروطه، وكان خرقه معمولا به في المراحل الأولى من البحث البلاغي، إذ لم يخضع له ابن المعتز وأبو هلال العسكري وابن منقذ، ولم يلتزمه من جاء بعدهم مثل ابن أبي الإصبع، وإن لهذا الخروج وعدم الإجماع دلالته، وإن كان ذلك لا يعني أنهم لا ينظرون إلى تلك الفنون نظرة ثنائية.

أما الملحظ الثاني، فهو أن بعض البلاغيين شعروا بقوة التداخل بين اللفظ والمعنى داخل الخطاب، فلم يجدوا من مخرج لذلك إلا باعتماد تصنيف ثلاثي قوامه أن هناك محسنات لفظية، وأخرى معنوية، وثالثة لفظية - معنوية[1]، وقد ظهر هذا الاختيار عند الطيبي كما أبرزه الجدول السابق، إلا أنه لم يصرح بأي تعليل له، ولم يبد على التصنيف الثنائي المشهور أي اعتراض، وصار صنيعه بمثابة إشكال أحيل به على إبهام.

ولكي تظل ذاكرة القارئ محتفظة بشيء نسبي مما قيل من هذا التشابك والتداخل في نظرة البلاغيين إلى الخانة الملائمة لفنون البديع، فإننا نلخص أزمة التصنيف في الجدول الآتي:

1- «التبيان ...» ص: ٢٨٤ - ٥١٩.

جدول أزمة تصنيف الفنون البديعية إلى لفظية ومعنوية[1]

بعض المصنفين / الفن البديعي	السكاكي	ابن النقيب	القزويني	الطيبي	العلوي اليمني
الاطراد		بديع لفظي	بديع معنوي		بديع معنوي
العكس		بديع لفظي	بديع معنوي	بديع لفظي	
التهذيب		بديع لفظي			
الطباق	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	بديع لفظي
المقابلة	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	بديع لفظي
اللف والنشر	بديع معنوي		بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	بديع لفظي
الخيف			يتعين إهماله لتكلفه		بديع معنوي
التورية	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي
التفويف		بديع لفظي	بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	بديع لفظي ومعنوي
الاستطراد		بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	بديع لفظي

١- ملحوظة: يلاحظ أن بعض الخانات تظل فارغة، وذلك راجع إلى أن الفن المذكور لم يرد عند البلاغي المصنف.

الفن البديعي / بعض المصنفين	السكاكي	ابن النقيب	القزويني	الطيبي	العلوي اليمني
تجاهل العارف	بديع معنوي		بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي
التجريد		بديع معنوي	بديع معنوي	بديع معنوي	بديع لفظي
التطريز		بديع لفظي		بديع لفظي ومعنوي	بديع معنوي
المشاكلة	بديع معنوي		بديع معنوي	بديع لفظي ومعنوي	

- حول معيارية التصنيف:

اتخذ التقسيم السالف صبغة البداهة عند كثير من البلاغيين، فلم يعنوا بذكر الأساس الذي اتخذ فيه معيارا، واكتفى أغلبهم بالذهاب إلى أن المحسنات اللفظية يرجع الحسن فيها إلى اللفظ، بخلاف المحسنات المعنوية التي يختص الحسن فيها بالمعنى.

يقول السكاكي: «وهي قسمان، قسم يرجع إلى المعنى، وقسم يرجع إلى اللفظ»[1]، وتبعه في ذلك القزويني[2] والطيبي[3]. ولكنهم أغفلوا، في غمرة ذلك، إدراك خطأ منهجي أقحموا فيه البلاغة، وهو خطأ ذو ثلاث شعب.

- فلا يجوز، أولا، في منطق الاستدلال أن تتخذ القضية محل النزاع دليلا يحتج به، لأن ما هو محل نزاع غير مسلم به، ولكي تكون الأدلة محكمة، لابد

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٣.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ٥.

٣- «التبيان»، ص: ٢٨٣.

من أن تستقي حججها من القضايا التي يدعن لها الخصم، ويخرج بها من حالة الشك إلى حالة اليقين.

فالقول إن أصل التقسيم هو كون بعضها راجعا إلى المعنى وآخر إلى اللفظ، قول هو من صميم الدعوى المتنازع حولها، ومادامت كذلك وجب أن يلتمس دليل صحتها من خارجها.

والراجح أن لا دليل على ذلك، إلا بوقوعهم في الدور، وقد دل منطق الاستدلال على رفض الاحتجاج بالمتنازع فيه، مما يعني بطلان التقسيم أصلا.

- إن ذلك التقسيم، ثانيا، يتوهم إمكانية تصور لفظ مفصول عن معناه، أو إدراك معنى بدون أن يتلبسه نظم أو تأليف، وهذا غير صحيح في مطلق اللغات إذ لو اعتبرت الألفاظ وحدها مفصولة عن معانيها، كان ذلك هذيانا، ولو التفت إلى المعاني مجردة عن ألفاظها صار ذلك صمتا أحسن منه صمت البكم الذين ليس لهم منطق به يصدرون.

- ثم إن الخلاف السابق حول ما يدرج ضمن الفنون اللفظية أو المعنوية ليمثل، ثالثا، أكبر دليل على عبثية الفصل بين اللفظ والمعنى، وأقوى شاهد على كونها لا تتعلق بالعلمية بسبب، وإنما هي من إفرازات النظر المنطقي القائم على مقولة الحدود والفواصل بين الأشياء والكائنات، ومن عجب أن القسمة المنطقية ترفض احتمالات التداخل، لأجل ذلك، فقد أقر الدسوقي في حاشيته على شرح السعد بأن المحسنات إما معنوية أو لفظية، وأما أن تتعلق بهما في صورة متلاحمة، فذلك مما لا يجوز، يقول: «ضربان، أي نوعان معنوي ولفظي، إما نوع له مزيد تعلق بكل من اللفظ والمعنى على وجه الأصالة فغير موجود»[1].

١- «حاشية الدسوقي على شرح السعد» ج/٤، ص: ٢٨٥.

وهو تصور صارم يفصل بين وجهي الممارسة الخطابية فصلا حادا، ولا يفتح المجال أمام بعض المحاولات الرامية إلى اعتبار الحسن في اللفظ والمعنى معا بشكل اندماجي تعالقي مثل ما حاوله الإمام الطيبي في تبيانه.

بهذه الأخطاء الثلاثة، يتضح ضرورة مراجعة البلاغة العربية في هذا المستوى، مراجعة عاجلة، وإلا انضاف ضعفها الداخلي إلى النقود الموجهة إليها من الخارج ليسلماها إلى الجمود المميت.

وبالرغم من وعي الدارسين المعاصرين بهذا الإشكال، فإن بعضهم يظل يحافظ على وضعية التقسيم، بل إن أحدهم قدم معيارا لتقسيم المحسنات إلى لفظية ومعنوية دون أن ينسبه إلى علم من أعلام البلاغة. يقول: «وتعرف المحسنات المعنوية بأنه لو غير فيها اللفظ بما يرادفه لبقي المحسن كما هو قبل التغيير ... وتعرف المحسنات اللفظية بأنه لو غير فيها أحد اللفظين بما يرادفه لزال ذلك المحسن ولم يبق له وجود في الكلام»[1].

وواضح أن هذا المعيار يردنا إلى أصل الإشكال، فهو يقوم على الدعوى المتنازع فيها، يقوم على أساس أن هناك لفظا ومعنى، وهو أمر لا دليل عليه، فكيف يتخذ هو دليلا.

ونسي أمرا جديدا، وهو أن تغيير نص من صيغة لأخرى تغير للنص في جوهره، ولو أمكن ذلك تربويا وتعليميا، كأن نزيل كلمة «أحيا» و«موت»، ونضع مكانهما «أوجد» و«فناء» في قول الشاعر:

لقد أحيا المكارم بعد موت   وشاد بناءها بعد انهدام

دون أن يتغير المعنى، فدل ذلك على وجود الطباق بين «أحيا» و«موت» و«شاد»

١- د. الشحات محمد أبو ستيت: «دراسات منهجية في علم البديع»، ص: ٢٨.

و«انهدام»[1]، فإن ذلك لا يجوز بلاغيا، لأن الشاعر أراد ما أراد كيف أراد، وليس كما نريد ...

ولو قما بتعدية هذا الشرط إلى خطاب القرآن، فهل يستطيع دارس أن يدعي بأن المعنى سيظل هو نفسه حين نزيل فعل «تنزع» ونضع محله «تزيل» أو «تمنع»، في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾[2] لتبقى المطابقة على حالها؟! إن ذلك لا يجوز، لأن صيغة الخطاب تتحول، ولكل تحول أسلوب، وكل أسلوب يتلبس بفنونه التي يسهم فيها الحرف واللفظ والتركيب والمعنى.

ب - طغيان النظرة المقياسية:

إذا كان الكلام ينقسم إلى لفظ ومعنى، وحصل في الذهن إمكان استقلال أحدهما عن الآخر، وقيامه بدونه، فليس يصعب، حينئذ، أن ينظر إلى الخطاب نظرة تقوم على أنه توزيع للألفاظ وتركيب للمفردات.

غير أن هذا التوزيع والتركيب يحيل النص إلى رقعة ينظر إلى مفرداتها نظرة مقياسية تقوم على عنصرين: العددية والمكانية.

فقد صيغت مفاهيم بعض الفنون، وفرعت أنواعها على أساس عددي، ولوحظ، في تقسيم بعضها الآخر، مكانها داخل الآية والخطاب، فإما أن تكون في أول الكلام، أو في وسطه، أو في آخره.

والمثير في هذه النظرة أنها تقف عند القشرة الظاهرية للخطاب، وتسعى إلى استنباط قواعد مسبقة يحلل الكلام على ضوئها.

١- نفس المرجع والصفحة.

٢- سورة آل عمران/٢٦.

وليست النظرة المقياسية، بهذا المعنى، وليدة العصور المتأخرة، وإنما نبتت بذورها الأولى مع مرحلة التدوين العلمي لمباحث البلاغة.

١ - رد العجز على الصدر:

وتسربت روح هذه النظرة إلى بديع ابن المعتز، ولوحظت، بوجه خاص، في حديثه عن «رد الأعجاز على الصدور».

لم يصغ ابن المعتز تعريفا لهذا المصطلح، لكن، بالنظر إلى شواهده يتضح معناه، وهو أن تكون إحدى الكلمتين المتكررتين، أو المتجانستين، أو الملحقتين بالتجانس في آخر البيت، والأخرى قبلها في أحد المواضع الخمسة من البيت، وهي صدر المصراع الأول وحشوه وآخره، وصدر المصراع الثاني وحشوه[1].

وإذا كان تعريف السكاكي يوهم اختصاصه بالشعر، فقد صاغ القزويني تعريفا عاما يدخل فيه الشعر والنثر، قال: «هو أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول الفقرة والآخر في آخرها»[2].

ومن أمثلته عندهم قوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾[3]، فقد ذكرت الخشية في بداية الآية وخاتمتها، وقوله: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾[4] إذ رد الاستغفار في عجز الآية على الاستغفار الوارد في صدرها.

وليس على هذا المفهوم اعتراض، إذا استثنينا الصيغة الاصطلاحية التي تضمنت مصطلحات تتعلق بنظام البيت الشعري، مثل «العجز» و«الصدر»، ولا يجوز تعديتها إلى نظام الآية إعمالا لقاعدة «المناسبة المقامية» في الاصطلاح، واتباعا لمنهج العلماء أمثال الجاحظ في نصه المذكور في سالف التحليل. ولكن النقد يتوجه، أساسا، إلى تقسيم ابن المعتز لهذا الفن إلى ثلاثة أقسام، وإذا

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٣١.

٢- «الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٠٢.

٣- سورة الأحزاب/٣٧.

٤- سورة نوح/١٠.

تساءل المرء عن معيار التفريع عنده، لاحظ أنها آيلة إلى النظرة المقياسية القائمة على ملاحظة عنصر مكان ورود اللفظ المقصود برده على الصدر، يقول: «وهذا الباب ينقسم إلى ثلاثة أقسام، فمن هذا الباب ما يوافق آخر كلمة فيه آخر كلمة في نصفه الأول ... ومنه ما يوافق آخر كلمة منه أول كلمة في نصف الأول، ... ومنه ما يوافق آخر كلمة فيه بعض ما فيه»[1].

وذكر ثلاثة شواهد من القرآن، ولم يعين في أي نوع هي داخلة، لكننا نستطيع إدراك ذلك.

الفن البديعي عند ابن المعتز	الآية مجال التمثيل	النوع	التعليل
رد الأعجاز على الصدور	- ﴿ ٱنظُرۡ كَيۡفَ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ وَلَلۡأٓخِرَةُ أَكۡبَرُ دَرَجَٰتٖ وَأَكۡبَرُ تَفۡضِيلٗا ﴿٢١﴾ ﴾[2]	النوع الثالث	إن كلمة «تفضيلا» الواردة في عجز الآية مردودة على فعل «فضلنا» الوارد في وسطها
	﴿ لَا تَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا فَيُسۡحِتَكُم بِعَذَابٖۖ وَقَدۡ خَابَ مَنِ ٱفۡتَرَىٰ ﴾[3]	النوع الثاني	إن فعل «افترى» الواقع في ختام الآية راجع إلى «لا تفتروا» في أولها.

١- «البديع»، ص: ٤٧ - ٤٨.

٢- سورة الإسراء/٢١.

٣- سور طه/٦١.

الفن البديعي عند ابن المعتز	الآية مجال التمثيل	النوع	التعليل
رد الأعجاز على الصدور	- ﴿ وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُوا۟ مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾[1]	النوع الثاني	فعل «يستهزئون» في نهاية الآية مردود إلى «استهزئ» في أولها.

إن هذا التقسيم الثلاثي لا يضيف أمرا جديدا إلى المحتوى الدلالي للآيات، ولا يغني فنية «رد العجز على الصدر»، إذ الأصل أن هناك أسلوبا فنيا، وليس بعده إلا الحرص على تناول الخطاب وفق شكلانية مرجوحة الفائدة، إذ لم يجب التقسيم عن فنية أسلوب رد الأعجاز على الصدور، ولم يكشف عن سر تردد لفظتين مخصوصتين لهما نفس المكونات الصوتية، ويرتدان إلى أصل اشتقاقي واحد.

ومنذ أن فتح ابن المعتز هذا الباب، لم تتوقف آلة التفريع عن ابتكار أقسام، منظور إليها في عنصرها المكاني.

فقد جعل لها السكاكي خمسة أماكن داخل البيت، وأوصلها الخطيب القزويني إلى اثني عشر موقعا، ولم يعدم شواهدها، سواء كانت مطبوعة أو مصنوعة[2].

بل بلغ به الحرص على أن تأتي الشواهد وفق مقاسات الأنواع المذكورة نظريا وعلى قوالبها المصاغة، أنه كان يتجوز في ضبط الشاهد القرآني، كأن يحذف فعل «قال»، ولا يذكر مقوله في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴾ لكي تكون الآية شاهدا على النوع الذي يرد آخره على أوله، مع أن الآية

١- سورة الأنعام/١٠.

٢- «الإيضاح» ج/٦، ص: ١٠٣ - ١٠٥.

تدل على أن فعل «استغفروا» ورد في حشوها، لأنه مسبوق بفعل قال: ﴿ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴾[1].

٢ - التفويف:

عرضنا سابقا لمفهوم التفويف، ونشير، هنا، إلى أن ابن أبي الإصبع ذكر له أضربا، واعتمد في تقسيمه على عنصر المكانية، والحيز الذي تشغله الجملة داخل الخطاب، وبالتالي، فإن التفويف يكون بالجمل القصيرة والمتوسطة والطويلة[2].

فهنا ثلاثة أنواع للتفويف، عثر ابن أبي الإصبع على شواهد للنوعين المتوسط والطويل، لكنه لم يذكر للتفويف بالجمل القصيرة مثالا، باعتبار أنه «ليس من الكلام الفصيح»[3].

- نوع التفويف بالجمل الطويلة:

يقول تعالى على لسان إبراهيم: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾ رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[4].

فهذه الجمل تنفصل عن بعضها البعض بالفاصلة المتماثلة، ويلاحظ فيها أنها متساوية من حيث زنة أغلب المفردات.

١- سورة نوح /١٠.

٢- «بديع القرآن»، ص: ٩٨.

٣- المرجع نفسه، ص: ١٠٠.

٤- سورة الشعراء /٧٨ - ٨٣.

- نوع التفويف بالجمل المتوسطة:

يقول تعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِۖ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّۖ﴾[1].

وهي جمل متساوية في مكوناتها، متوسطة في حجمها.

والسؤال الذي يعترض هذا النوع من التصنيف هو: ما فائدة تقسيم التفويف باعتبار جمله؟ هل لذلك دخل في ثراء المعنى ووضوحه؟ وهل ينقص شيء من تمثلنا لدلالات الآيات إذا لم نقم بقياس جملها لمعرفة طويلها من متوسطها؟؟

إن التحقيق الدقيق يدل على أن التفريع مجرد ميل لا يقوم على اعتبارات علمية أو ذوقية، ولا تقتضيه ضرورات منهجية.

٣ - التطريز:

توقفت الدراسة سابقا عند مفهوم التطريز عند كل من أبي هلال العسكري وابن أبي الإصبع والعلوي اليمني، وما دام نقدنا له، هنا، يختص بابن النقيب، فإننا نستحضر الصيغة المفهومية التي جعلها مسمى للتطريز، وهي أن يقع في آيات متوالية كلمات متساوية في ألفاظها وتراكيبها. ولا يجد القارئ صعوبة في إدراك هذا الفن، لأنه يتمثله بحسه وسمعه وبصره، وهو كاف في تأمل الآيات وتدبرها، لكن ابن النقيب جعل له أقساما ثلاثة باعتبار مكاني:

- الأول: ما له علمان، علم من أوله، وعلم من آخره.
- الثاني: ما له علم من أوله
- الثالث: ما له علم من آخر[2].

١- سورة آل عمران /٢٧.

٢- «مقدمة تفسير ابن النقيب»، ص: ٤٩٢.

وقد سقنا، سابقا، آيات من سورة «الروم» شاهدة عنده على النوع الأول، لأنها تسير وفق هذا الأسلوب.

ومن آياته ..... إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

ومن آياته .... إن في ذلك لآيات للعالمين.

ومن آياته ..... إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون.

ومن آياته .... إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون.

وأما النوع الثاني، فقد ذكر له قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[1]، فقد طرزت هذه الآيات في بداياتها بقوله: «هو الله الذي ...»

وتقوم الآيات ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ من سورة «الرحمن»، و﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ من سورة «المرسلات»، و﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِى وَنُذُرِ ﴾ من سورة «القمر» دليلا على التطريز الذي يكون علمه في آخر الآية[2].

وليس خلف هذه النظرة المقياسية قيمة تعود بالفائدة على الخطاب، ولعل الاشتغال بها لايعدو أن يكون مجرد عبث إزاء الأساليب والمعاني التي وردت بها تلك الآيات.

٤ – المطابقة والمقابلة:

فرق البلاغيون بين المطابقة والمقابلة اعتمادا على معيار عددي مفاده

١- سورة الحشر /٢٢ – ٢٤.

٢- المرجع نفسه، ص: ٤٩٤.

أن الطباق هو «الجمع بين متضادين»[1]، بخلاف المقابلة التي هي «جمع بين متوافقين أو أكثر، أو بين ضديهما»[2]، علما بأن رواد البلاغة العربية يدمجونهما ضمن فن واحد، وفي مقدمتهم الإمام الجرجاني الذي يفسر التطبيق بالمقابلة في قوله: «وأما التطبيق فأمره بين، وكونه معنويا أجلى وأظهر، فهو مقابلة الشيء بضده، والتضاد بين الألفاظ المركبة محال، وليس لأحكام المقابلة تم مجال»[3]، ومثل ابن الأثير الذي يقر بأن «الأليق من حيث المعنى أن يسمى هذا النوع المقابلة»[4]، وذلك في معرض حديثه عن المطابقة، ومثل الخطيب القزويني الذي جعل المقابلة من ضروب المطابقة[5] وهذا وحده كاف في رد مختلف التفريعات المعتمدة على المقياس العددي.

ولم يكتفوا بهذا، بل شققوا للمقابلة أنواعا بحسب عدد المتقابلات، فإما أن تكون «مقابلة اثنين باثنين، أو ثلاثة بثلاثة، أو بأربعة بأربعة، أو خمسة بخمسة ....»[6].

وارتاح بعض المحدثين إلى هذا الصنيع، فأبقوا النظرة المقياسية على هيمنتها، ولم يعملوا على تجاوزها مادامت لا تستوعب بداخلها أي فائدة تخص الخطاب.

فقد تحدث د. عبدالفتاح لاشين عن الفرق بين الطباق والمقابلة، وذكر أنماطها التي تصل إلى عشرة أضداد، نصفها في الجزء الأول، ونصفها في الجزء الثاني.

١- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٣، و«الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٣.

٢- «مفتاح العلوم»، ص: ٤٢٦، و«الإيضاح»، ج/٦، ص: ١٣.

٣- «أسرار البلاغة»، ص: ٢٠.

٤- «المثل السائر»، ج/٣، ص: ١٤٤.

٥- «الإيضاح» ج/٦، ص: ١٦

٦- المرجع نفسه، ج/٦، ص: ١٦ - ١٨.

والغريب أنه يختم كلامه عنها بنقد ما ذهب إليه بعضهم من أن الكلام يحسن كلما كثرت فيه المتقابلات، وهو رأي يرتد إلى ابن حجة (٧٦٧ - ٨٣٧)[١] في «خزانة الأدب»[٢]، ودلل على ضعف هذا المذهب بكون القرآن لا يتضمن مقابلة خمسة بخمسة ولا ستة بستة، ومثله في ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وقصائد الفحول من الشعراء[٣].

واعتراضنا عليه يقوم على أساس أنه مادام القرآن لا يتوفر على تلك الأعداد في المقابلة، ومادام كثرة العدد ليس شرطا في حسن الكلام، فلماذا لا ينصب النقد على أصول تلك الأحكام والرؤى والنظرات؟؟ فيكشف عن زيف تعلقها بشكلانية لا تفيد، ونظرة مقياسية ليس فيها تسديد؟؟ ولماذا لا يتخذ الدارس منها موقفا علميا صارما، فلا يعاد إنتاجها ضمن كتب يراد لها أن تكون معينا للطلبة وعموم المهتمين على تذوق بديع القرآن[٤].

وإذا كان هذا حال د. عبدالفتاح لاشين، فإن الأمر مع د. أحمد محمد علي (عبده زايد) يثير إشكالات حقيقية في البحث البلاغي، فهو يعترف بأن بين الطباق والمقابلة علاقات قوية، مما يساعد على إلحاق أحدهما بالآخر، لكنه يبقي على استقلاليتهما، معتمدا، في ذلك، المقياس العددي الذي انتشر عند الأقدمين، يقول: «وهي على هذا تدخل صور المطابقة، ولكن لا بأس من أن يكون لها باب خاص يعالج مسائلها وصورها وخصائصها وبلاغتها، لأن الحديث عنها يتشعب ويطول، وإفراد باب خاص لها لا ينبغي أن يفهم مه أنها

١- أبوبكر بن علي بن عبد الله الحموي، تقي الدين، من أهل حماة، ولد ومات بها، شاعر وإمام أهل الأدب في عصره. من مصنفاته: «خزانة الأدب»، و«ثمرة الأوراق»، و«كشف اللثام عن وجه التورية والاستخدام»، وغيرهما. (انظر: «الضوء اللامع»، ج/١١٥٣، و«الشذرات»، ج٧/٢١٩، و«الأعلام»، ج٢/٦٧).

٢- نقلا عن «دراسات منهجية في علم البديع»، ص، ٦٦.

٣- «البديع في ضوء أساليب القرآن»، ص: ٤٣.

٤- ليس د. بعد الفتاح لاشين بدعا في هذا الشأن، بل تبعه في ذلك آخرون أمثال د. عبد العظيم المطعني، انظر كتابه «خصائص التعبير القرآني» ج/٢، ص: ٤١٢.

مختلفة عن الطباق اختلافا جوهريا، فليس هذا بشرط دائما لتخصيص باب مستقل لفن بعينه، إن الأساس الذي تقوم عليه المقابلة عند السكاكي والخطيب هو نفسه الأساس الذي يقوم عليه الطباق، وهو التضاد في المعاني، غاية ما في الأمر أن التضاد في الطباق يقوم على معنيين متضادين فقط، أما في المقابلة، فإن التضاد يكون بأكثر من ذلك»[1].

وبهذا يخضع البحث البديعي الجديد للسلط المعرفية التي ساقها الأقدمون، ولو أدار الباحث الأمر وفق منهجية إصلاحية تخفف عن البديع أثقاله الاصطلاحية والمفاهيمية، وتسلك به سبيل الاقتصاد المساوق لعافية البحث والتحليل، لاهتدى إلى أن ما يوحد بين الطباق والمقابلة يعد أساسا وأصلا، وهو التضاد، أما ما يفرق بينهما، مما يوجب استقلالهما اقتضاء، فهو عرضي يتصل بالعدد الذي يقل ويزيد، والأولى أن ينظر إلى الأصل، ولا يلتفت، ثمة، للفروع.

وقد اهتدى بعض السلف إلى إدراك مقوم التضاد في كل منهما، وتكفي الإشارة إلى موقف «الوطواط» (-٥٧٣)[2]، فقد نقل عنه علي الجرجاني أنه «لم يفرق - رحمه الله - بينها (أي المقابلة) وبين المطابقة، وعبر عنهما بالتضاد.

بهذه الأمثلة، تتضح مظاهر التقسيم الثنائي للبديع القرآني، وقد برز بالدليل أنها مظاهر مرجوحة الفائدة، ولا يخشى على علم البديع إن هو اقتلعها من مباحثه، وصرف عنها نظر الباحثين والبلاغيين.

١- د. أحمد محمد علي (عبده زايد): «دراسات في علم البديع»، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٩٨٦، ص: ٨٥.

٢- أبوبكر محمد بن عبد الجليل العمري البخلي، الوطواط، أديب من الكتاب المترسلين. توفي سنة ٥٧٣هـ. له شعر منظوم بالعربية والفارسية. من مصنفاته: «حدائق السحر في دقائق الشعر». (انظر: «معجم الأدباء»، ج١٩/٢٩-٣٦، و«الأعلام»، ج٧/٢٥).

أما إذا بقي حال دراسة البديع على نهج الفصل بين المعنى ولفظه، أو على عقيدة تصور احتمال قيام الفصل بينهما، فلعل ذلك يكون مسوغا لأن يصدق على علم بديع القرآن ماذهب إليه أحد الباحثين من سقوط بعض البلاغيين في خطأ منهجي حين «وجهوا الاهتمام، من حيث لم يقصدوا، إلى الألفاظ ونظمها على حساب الاهتمام بالمعاني وبعديها الخلقي والاجتماعي، فأصبح القرآن ألفاظا ونغما، وتوارت إلى الظل معانيه ومقاصده»[1]، مع أن هذه المعاني والمقاصد هي المرادة بالخطاب أولا وأخيرا، لأن لها تعلقا حاسما بمناط التكليف والهداية.

١- د. محمد عابد الجابري: «بنية العقل العربي»، ص: ١٠٤.


فهرس

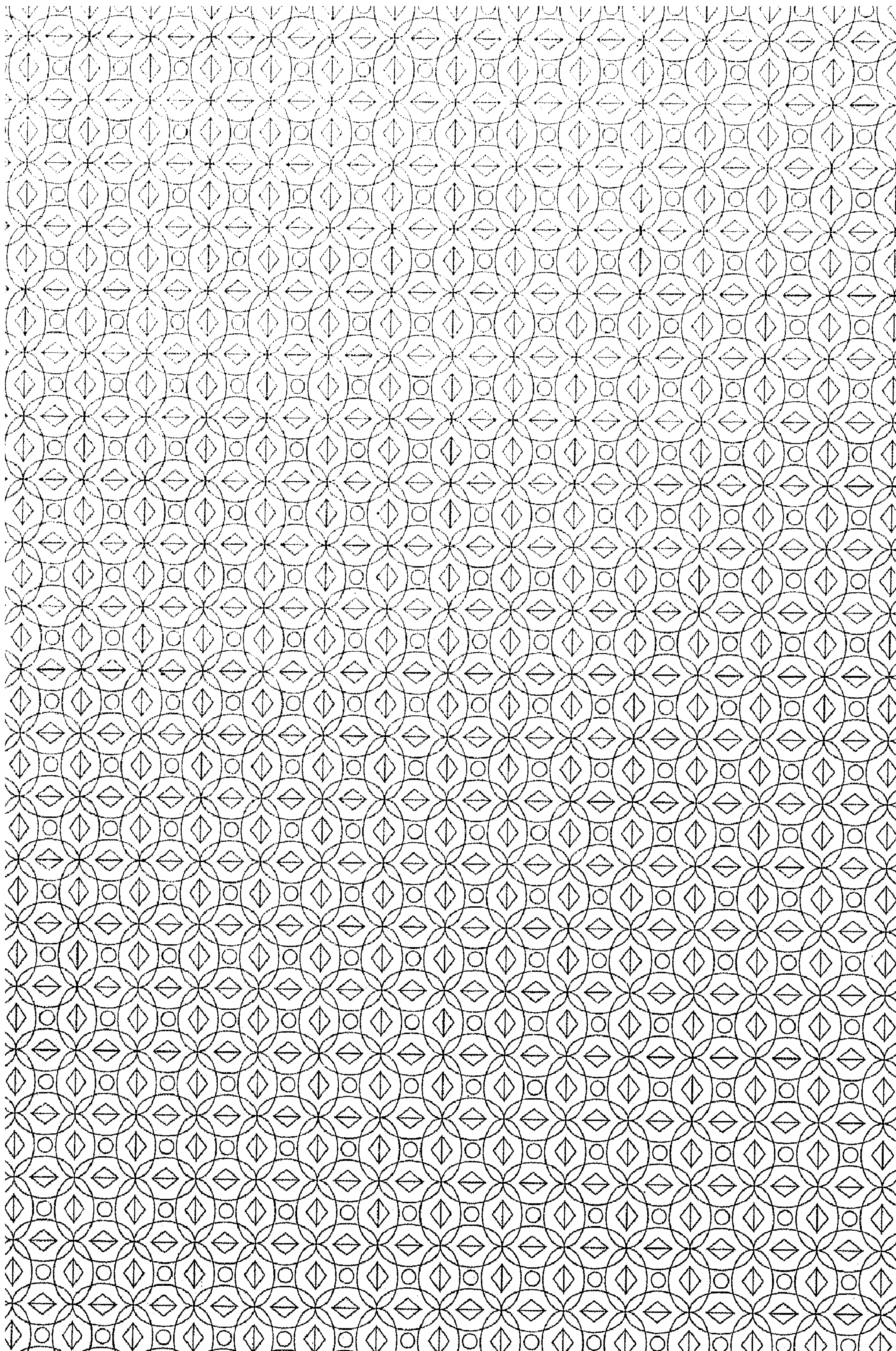
موضوعات الجزء الأول

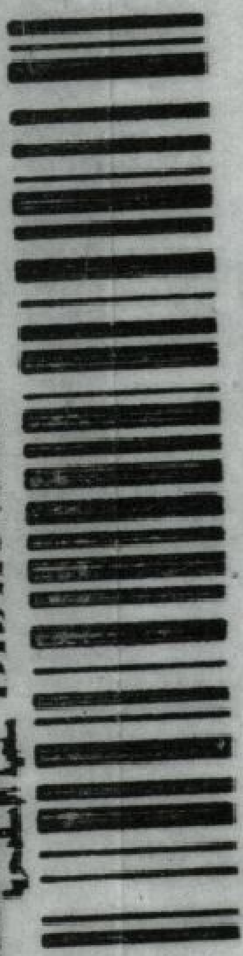
فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضوع **الصفحة**








Bibliotheca Alexandrina
09177701